Juan D. García Bacca

# *INVITACION A FILOSOFAR*

LA CASA DE ESPAÑA EN MEXICO

# *INVITACION A FILOSOFAR*

## I

### *La Forma del Conocer Filosófico*

Primera edición, 1940

Queda hecho el depósito que marca la ley. Copyright by *La Casa de España en México*

Impreso y hecho en México
Printed an made in Mexico
por
FONDO DE CULTURA ECONOMICA
Pánuco, 63

JUAN D. GARCIA BACCA
Antiguo Catedrático de la Universidad de Barcelona; profesor extraordinario de la Universidad de Quito.

# *INVITACION A FILOSOFAR*

## I

## *La Forma del Conocer Filosófico*

La Casa de España en México

*A una meta ideal*

*a la que, desde donde escribo, no podría llegar una bala sino con mínima probabilidad; pero a la que llegarán, con máxima probabilidad, mis pensamientos y mis afectos.*

# PROLOGO

## I

*Ni por un instante me hago la ilusión de tener tanto éxito con esta* Invitación a filosofar *como el obtenido por la* Aufforderung zum Tanz, *por la "Invitación a bailar", de Weber.*

*Y lo digo con una cierta envidia por el éxito de Weber, y sin intención alguna despreciativa por el gusto del público, más sobornable por una invitación a "bailar" que por una invitación a "filosofar".*

*Podría ser muy bien, en definitiva, que el público nos diese, con esta preferencia suya, una no despreciable lección a los filósofos.*

*¿Por qué la filosofía no habría de parecerse, en efecto, un poquito más a la música; por qué el filosofar no habría de asemejarse algo más a una invitación, a una incitación vital, a un poner en movimiento al hombre entero, comenzando por los pies, por lo que de él toca a tierra?*

*Y no es que pretenda resucitar, si es que alguna vez vivió, la distinción nietzscheana entre filosofía dionisíaca y apolínea.*

*No lo intento: simplemente, porque cuando una filosofía adopta la forma apolínea está muerta o, a lo más, es una bella durmiente.*

*Toda filosofía viva y en trance vital es dionisíaca; es una borrachera de ideas; y el filosófo, en cuanto tipo de vida, es un Baco, un beodo más sutil y considerado que los vulgares chispos.*

*En la borrachera de vino, el ritmo no existe; y de las curvas geométricas, sólo la sinusoide —palabra griega para aludir con eufemismo a cierto tipo de curvas— conserva un oscilante dominio geométrico.*

*Por el contrario: en la borrachera de ideas, las ideas imponen un ritmo perfecto, un sistema de curvas y conexiones ideales que llamamos lógica y dialéctica. Por eso, el filósofo parece superlativamente cuerdo, precisamente mientras y porque está superlativamente borracho.*

*Pero es menester que sepamos delicadamente qué es lo que baila al son de qué; y más radicalmente, si hay algo que baila; sobre todo si las ideas son capaces de bailar.*

## II

*No haré alarde de técnico en las alusiones musicales que hago a continuación. Primero, porque no lo soy.*

*Y segundo, porque no lo pretendo en este prólogo. Un poco más pretencioso me volveré en el estudio sobre el conocimiento artístico.*

*Digo, pues: filosofar es una invitación a hacer bailar a las ideas* La valse *de Ravel y no un vals de Strauss o de Weber.*

La valse *de Ravel y un vals de Strauss se distinguen en muchísimas cosas; las menos importantes, por el momento, son las técnicas.*

*Aquí no me interesa sino una:* La valse *de Ravel está compuesta para que bailen las ideas musicales;* El Danubio azul, *por ejemplo, está hecho para que lo bailen personas.*

*Y entiéndase esto bien: los temas o ideas musicales de un vals de Strauss, como los de* Geschichten aus dem Wienerwald, *encajan tan perfectamente en el ritmo, compás y sistema total de acentos propios de un vals, que hasta la idea musical misma lleva el compás, marca el ritmo y acentúa.*

*Ahora bien: todo esto —llevar el compás, marcar el ritmo, acentuar—, son cosas "para otro", sin sentido en sí y para sí.*

*Un sistema de acentos es marco "para" una frase entera, para decir o cantar algo; el compás es el aspecto numérico, en cuanto unidad de medida acústica; y toda medida es medida "para" medir otra cosa; y dentro de cada compás, de cada unidad de medida acústica, el ritmo organiza una forma típica de movimiento, con apoyos o reposos acústicos relativos (partes fuertes) frente a partes en esencial deslizamiento (partes débiles); pero siempre todo movimiento es movimiento "de" y "para" otra cosa.*

*Así que: morfología del movimiento acústico en cuanto movimiento (ritmo), aspecto métrico del movimiento acústico (compás) y sistema de acentos son aspectos "para", son moldes para otra cosa.*

*Lo grave y lo típico a la vez de un vals de Strauss consiste en que las ideas musicales se han acomodado, asimilado y moldeado tan perfectamente al sistema de acentos, al ritmo y al compás que han adquirido su carácter de "para", se han vuelto casi tan insubsistentes como los tres aspectos formales. De ahí que resulten y sean vividos tales temas como temas "para" bailar, en vez de ser ellos mismos, en cuanto temas musicales, los que bailen al compás, al ritmo y según los acentos de la composición.*

*Esta inconsistencia o insubsistencia del tipo de temas musicales de los valses de Strauss (e igual diría de todos los de su tipo) hace que resulten, "para" las personas, más bailables que* La valse *o* El Bolero *de Ravel.*

*Por de pronto, la fusión entre ritmo, compás, sistema acentual y tema musical no permite la creación de un fondo rítmico independiente del tema.*

*Las cualidades métricas —y por este término entiendo ritmo, compás y sistema acentual—, al no independizarse de los temas musicales, restringen no sólo el número y estructura de los temas posibles, sino que, inversamente, los temas de tipo métrico racionalizan y suavizan las cualidades métricas.*

*Recuérdese, para no citar sino dos ejemplos, la potencia de catarata sonora del ritmo de* La valse *de Ravel, y el fondo métrico de ruido cósmico de ciertos trozos de*

*las danzas del* Príncipe Igor *de Borodine, frente a la cualidad métrica, moderada y casi dulce, de un vals vienés.*

*Sucede en música lo mismo que en pintura y geometría. Se puede representar un objeto de dos maneras: o sobre un fondo con resalte, o bien en fusión sintética con el ambiente, sin fondo o escenario.*

*El escenario del teatro hace resaltar actos y palabras que en el ambiente da la vida ordinaria pasan desapercibidos, sin contorno, sin fuerza en virtud de sus múltiples y multiformes conexiones con mil y mil aspectos dispares e inconexos.*

*El escenario produce una cierta "abstracción", presentando las cosas, acciones, palabras, desconectadas de lo que no son ellas y haciéndolas resaltar frente a un fondo nuevo, respecto del cual cobran consistencia nueva, sentido autónomo.*

*El humilde fondo oscuro de una pizarra "abstrae" también las líneas geométricas, liberándolas de los colores y relaciones concretas con que se presentan fundidas y confundidas en los objetos vulgares; y así, aparecerá la circunferencia en su puridad geométrica, sin estar sujeta a pasar casi desapercibida en un anillo de oro, en la esfera de un reloj, en una vulgar moneda o en el borde de un vaso.*

*La pizarra "abstrae" lo geométrico y presenta en su puridad, con nuevo y limpio sentido, resaltando frente a un fondo, ostentando así su indepedencia y su sentido propios.*

*Igual acontece en música.*

*Hay tipos de composiciones fundidos y confundidos con su ambiente, como la forma geométrica de la rosa con la rosa misma; y otros, que podemos llamar abstractos, en que el tema musical se aparece sobre un fondo sonoro, resaltando sobre él. Y es claro que este segundo tipo, temas "abstractos", posee sentido musical nuevo, puro, subsistente.*

*La materia viva de cada tipo de planta no permite sino un número muy restringido de formas geométricas.*

*Un fondo o encerado corriente, infinitas; y se goza ostentándolas en su variedad e independencia.*

*Cuando las cualidades métricas sonoras adoptan la forma de fondo o escenario sonoro resulta posible una variedad de temas musicales mayor que si actúan como ambiente y material intrínseco del tema.*

*Esta es una de las impresiones más inmediatas que experimento al escuchar un vals de Strauss y* La valse *de Ravel.*

*El tema de Strauss y sus desarrollos me parecen casi calculables, frente a la imprevisible variedad de los de Ravel. Y se da el fenómeno notable que Ravel parece, a veces, complacerse en que algunos de sus temas sean, por breves momentos, tangentes a temas de Strauss, como para darse el gusto de evadirse de ellos, para mostrar su independencia frente a las curvas cerradas, ondulantes y aprisionadoras, de los temas de Strauss.*

*No se me tachará, pues, de enigmático si distingo entre temas musicales "abstractos" y "concretos"; y añado, para ejemplificar, que los temas de* La valse *de Ravel*

*son abstractos, y los de Strauss concretos. Y de esto se sigue, sin más, que los temas abstractos de Ravel pueden, ellos mismos, bailar al son de su fondo sonoro, sin alusión ni exigencia de personas que los bailen.*

*El tema raveliano re-salta frente al fondo rítmico sonoro; y re-saltar es saltar repetidamente, es danzar. Se oye bailar al tema, apoyar su punta fugitiva y ligera sobre el fondo móvil del ritmo, apoyarla para saltar él mismo, para elevarse al aire, para dar al aire lo que aire es y en aire debe convertirse y en el aire subsistir.*

*Los temas de* La valse *se apoyan en el fondo rítmico sonoro como los remolinos de aire sobre la tierra: sólo y según la medida en que el peso, esencial e inseparable de toda materia, aun la más sutil, lo impone.*

*El fondo rítmico de* La valse *—y, en general, todo fondo— hace re-saltar, saltar y bailar sobre él los temas, como la membrana del timbal las figuras sueltas que sobre él se hallen. El fondo las mantea, las impele hacia el cielo. Mientras que en un vals clásico, la fusión entre cualidades rítmico-métricas y temas hace que vibre de vez, a compás, unitariamente, el todo, como vibraría una figura pegada a la membrana oscilante de un timbal.*

## III

*Cierro este paréntesis musical, que no es sino una comparación para otra cosa.*

*Decía, pues, que filosofar es hacer bailar a las ideas según el estilo de* La valse *de Ravel y no según el modelo de vals de Strauss o de Weber.*

*He distinguido en una composición musical además del compás, del ritmo, del sistema acentual y de los temás, esa cualidad indefinible que convierte unos elementos en "fondo" y otros en "abstractos": cualidad cuya ausencia da otro tipo de composición musical que he llamado concreto.*

*Filosofar, pues, es música "abstracta" de ideas.*

*Filosofar es abstraer.*

*Filosofar es saber pegar hábilmente sobre la membrana de las cosas, de tal modo que re-salten, que salten y se desprendan y se eleven las ideas que —dejadas en su estado vulgar, inmediato, cotidiano— están pegadas, fundidas y confundidas con mil cosas. Y así —abstractas, separadas, subsistentes—, continuar golpeando un cierto fondo ideal con tacto tal que las ideas puedan bailar "su" vals, "su" tema al son de un conjunto de cualidades métricas.*

*Me explico un poco más.*

*Para filosofar, según el modelo de música abstracta, se requiere:*

a) *Un fondo ideal rítmico, un conjunto de estrucras métricas, a saber, la lógica en toda su amplitud y formas (lógica aristotélica o lógica formal, probabilística. . .).*

b) *Temas ideales o conjuntos de ideas con conexiones propias que les permitan mantenerse abstractas, en el aire ideal, en un universo inmaterial. A este conjunto de conexiones propias de las ideas en sí mismas, conexiones nológicas, y no-concretas, se llama dialéctica.*

c) *Pero como es el hombre quien filosofa, la dialéctica o temas ideales puros no se aparecen al hombre sino mientras una facultad suya llamada entendimiento, golpea hábilmente lo concreto y hace saltar y re-saltar ideas, grupos de ideas, sistemas de ideas, no permitiéndolas que re-caigan o se apoyen en lo concreto, sino en ciertos puntos rítmicos, sin perder su compás ideal.*

*A esta operación se llama técnicamente abstracción (paréntesis fenomenológico,* epoché, *duda metódica...). Y únicamente a su son bailan las ideas y es posible conocer su dialéctica, sus conexiones internas propias, inmateriales, puras, ideales.*

*He dicho que es preciso no dejar apoyar las ideas en lo concreto, sino sólo en ciertos puntos rítmicos. Tales apoyaturas o puntos de resalte componen la lógica en su sentido más amplio y profundo.*

*Como en la historia de la música, ha habido y hay también en la historia de la filosofía quienes han intentado componer valses ideales modelo Strauss, es decir, someter lo más posible, íntegramente, las ideas de la lógica, creyendo que las únicas conexiones entre las ideas son las conexiones de tipo lógico. Así, un músico ideológico llamado Spinoza, pretendió hacer bailar a las ideas éticas un*

*vals de tipo Strauss, y escribió su* Ethica more geométrico demonstrata.

*Y en nuestros días son legión los compositores ideológicos que querrían hacer bailar a lo geométrico, a lo aritmético, a lo físico mismo al son de lo lógico puro, de la pura métrica ideal, del puro ritmo abstracto, más monótono que el tam-tam de la más monótona música negra.*

*A esto llaman fundamentación axiomática y lógica de las ciencias. Y los compositores son, entre otros, Hilbert, Whitehead, Russell, Carnap... De ello hablaré más largamente al tratar del conocimiento científico, pues intentaré mostrar que el conocimiento filosófico tiende a hacer bailar a las ideas según el modelo de* La valse *de Ravel, mientras que el conocimiento científico tiende, por el contrario, a hacer bailar a las ideas según el tipo de vals de Strauss.*

*Hablo de tendencias, de límites de procesos ideales.*

*Con lo dicho queda delineado el plan general de esta obra.*

*Trataré en ella de las diversas formas del conocer: conocer filosófico, científico, artístico, moral, existencial...; y en este volumen, de la forma conocer filosófico.*

*Una forma de conocer se caracterizará, según lo anterior, por los aspectos siguientes:*

a) *Un punto de partida o materia concreta en que se halle encarnado, aprisionado un orbe de ideas o una idea;*

*por ejemplo, el tipo de Sócrates, el diálogo* Symposion *para abstraer la forma del conocer filosófico; la teoría cuántica, la axiomática de Hilbert como materia concreta de que abstraer la forma del conocimiento científico; o* La valse, *una fuga de Bach como punto de partida para abstraer la forma propia del conocimiento artístico...*

b) *Un proceso de golpes rítmicos, de sacudimientos sistemáticos, según módulo fijo, de tal materia concreta para que salten y resalten las ideas, liberándolas así de la concreción y de la compañía y unión con lo que no es ellas, haciéndolas remontarse lo más posible al orbe ideal, abstracto, para que, puestas en sí y para sí, ostenten sus conexiones ideales propias, no las que les imponían la materia, lo concreto, lo otro.*

*A cada forma de conocimiento habrá, pues, que tratar de su forma apropiada de abstracción, de ritmo re-saltante, de fondo sonoro que permita presentar a las ideas en "soledad sonora".*

c) *Y una vez abstraídas y colocadas las ideas fuera de la materia —en sus orbes ideales, cada uno a distancia propia y diferente de lo concreto— habrá que ver el tipo de conexiones que unen las ideas entre sí, los tipos de dialéctica. Una es la dialéctica de las ideas musicales, otra la de las ideas aritméticas puras; otra, la de las ideas metafísicas...*

d) *Por fin: como conocer es aparecerse algo a alguien, o a un sujeto, una forma de conocer no quedará caracterizada hasta que fijemos no sólo el "algo" que se aparece, sino el "sujeto", el "quien" a quien algo se aparece.*

*Y dentro del quién, la facultad o categoría especial que es lugar sistemático y pantalla propia para cada tipo de ideas.*

*Dando a la frase "forma de conocer" su plena estructura según Kant, diría: "una forma de conocer (conocer filosófico, artístico, científico) quedará radicalmente explicada cuando se haya determinado lo que posee de forma* a priori, *de condición, de posibilidad para que la materia o lo concreto presente, precisamente, lo que tiene de objetivo, de absolutamente válido, de necesario. Toda forma de conocer, en cuanto forma* a priori, *es e incluye una potencia especial de abstracción, separa lo* a priori *de lo empírico puro.*

*Desde este punto de vista trascendental trataré algunas de las formas de conocer.*

## IV

*Solamente he de advertir una cosa: que esta obra es una "invitación a filosofar", no un "tratado" de filosofía.*

*Es una invitación a una acción, a una empresa intelectual; no a una revista o visita de un sistema filosófico hecho y derecho, perfecto y definitivo.*

*Ciertos lectores echarán de menos muchas cosas; probablemente coincidiremos, lector y autor, en notar los mismos huecos. Sólo que el autor ha pretendido dejarlos como respiraderos, pues padece de una especie de asfixia siempre que se encierra en un sistema.*

*Me daré por satisfecho si esta invitación a filosofar consigue una poquita cosa: que bailen y se oreen y se aireen las ideas, que dejen de ser bloques graníticos, sillares encastrados en berroqueños edificios, piedras cristalizadas en diamante.*

*Sólo así dejarán las ideas de ser "rompecabezas", y las cabezas dejarán de romperse, de matarse estúpidamente por ideas.*

*Y entonces valdrá de las ideas lo que el Nuevo Testamento dice de El que Es la Verdad encarnada: "vine para que tenga vida; aun más, para que rebosen de vida".*

Quito, XII, 39.

## CAPITULO PRIMERO

### *El Filosofar como Tarea Vital. El Filósofo como Condenado y Endemoniado*

"Fuerza me es vivir filosofando y ejercitándome a mí mismo y a los demás", decía Sócrates.

Así nos lo refiere Platón en la *Apología.*

No filosofa quien quiere, sino quien puede. Y ni siquiera quien puede, así sin más y cuando le viene en gana. Sólo filosofa el que ha nacido "condenado" a la faena de filosofar.

Porque —y esto lo confesó Hegel, tras largos y torturantes partos filosóficos— ser filósofo es ser y estar "condenado".

Allá, de los tiempos en que oficialmente y por otra especie de condenación redimible, tuve que saber teología, creo recordar que discutían los teólogos sobre *prædistinatio* antes *pærvisa merita,* y sobre condenación ante o post *prævisa peccata:* predestinación o condenación antecedente o consecuente a los méritos o pecados.

Pues bien: ser filósofo es nacer condenado a perpetuidad al trabajo forzado de pensar; y esto, antes e independientemente de todo mérito o demérito personal.

Pero: ¿es que "pensar" puede ser considerado como una condenación y ser vivido como trabajo forzado?

Hubo un tiempo en que ser filósofo equivalía a correr el peligro de ser condenado a muerte.

Un caso: Sócrates.

Otro: los santísimos tiempos de la Inquisición.

Y no son los únicos casos.

Mas no es, ni con mucho, esta posible tragedia externa la que con superlativa propiedad amenaza al filósofo.

Antes de componer este primer estudio he releído, como preparación, la *Apología* de Sócrates y el *Symposion.*

A mi juicio, dos retratos típicos; el primero del filósofo como forma de vida y de condenación vital; el segundo, como modelo del genuino filosofar, en cuanto tarea vital.

Y he sacado la convicción de que el filósofo se condena por endemoniado; o más delicadamente, que el filósofo nace condenado a vivir endemoniado.

¿Qué es eso de demonio, de vivir endemoniado y de nacer condenado a vivir endemoniado?

## I. QUE ES LO DEMONIACO SEGUN PLATON

"Todo demoníaco, dice Platón en el *Banquete* (202, E), es algo intermedio entre lo divino y lo mortal." Y tiene como poderes propios "el de interpretar e intermediar entre dioses y hombres", y, "estando en medio de ambos, completar y poner al mismo todo en conexión consigo mismo".

Júntense ahora las siguientes afirmaciones platónicas:

Primera: "el sabio (el *sophós*) es un varón endemoniado" (*Symp.* 203, A).

Segunda: "el filósofo es una manera de ser intermedia entre el sabio y el ignorante" (*Symp.* 204, B).

Tercera: "el Eros es necesariamente filósofo" (*Symp.* 204, B).

Cuarta: "el Eros es hijo de Penía y de Poros", del "Pobre-rico-en-recursos" (*Symp.* 203, B, C).

De estas afirmaciones platónicas voy a deducir en qué consiste el tipo de endemoniamiento propio y exclusivo del filósofo.

"El hombre, diará Nietzsche, es una maroma tendida entre el animal y el superhombre, una maroma sobre un abismo (*Also sprach Zarathustra*, I, 4).

"El sabio, decía Platón, es un varón endemoniado", es una maroma tendida entre dios y lo mortal; y el filósofo, el amante de la sabiduría, el aspirante a sabio, está, a su vez, sobre la misma maroma que el demonio y el sabio, va tras ellos, es el tercero de los funámbulos, y es funámbulo en la medida en que se hace sabio y endemoniado.

Fijemos, pues, con Platón, los dos extremos de la maroma: uno, en lo divino; otro, en lo mortal. Sobre la maroma, tres tipos de seres se mantienen en equilibrio cinético: el demonio, el sabio, el filósofo.

Discutiremos más tarde si el artista y el científico son capaces de tales juegos de equilibrio, entre tales extremos; o bien, si peligrar audazmente por la maroma que se clava en Dios, como extremo superior, es privilegio del filósofo, del *sophós;* y del demonio, y de los dos primeros en cuanto endemoniados.

Se es demonio, ante todo, por no respetar lo hecho y lo definitivo, por no inclinarse ante el ser; y en el ser, ante la sustancia.

Lo divino no es, precisa ni primariamente, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Dios es dios precisa y primariamente porque es la sustancia por antonomasía,

el ser por excelencia, lo hecho y lo definitivo por eminencia.

Las ideas de hecho, definitivo, ser y sustancia forman una serie ascendente; y cuando se funden en una unidad dan lo divino de Dios.

### *2. LA PROGRESION IDEOLOGICA ENTRE HECHO, DEFINITIVO, SER Y SUSTANCIA*

En efecto: todo proceso, hacimiento, engendramiento termina, como en ápice, en algo "hecho"; y lo hecho hecho está tanto mejor cuanto lo está más definitivamente, en el doble sentido de poseer definición, o sea límites y vallas que defiendan y separen lo hecho de todo lo que está en hacimiento o puede deshacerlo, y en el sentido de definitivo, de perduración frente al tiempo, al movimiento, a los cambios de plan, a las veleidades de perfeccionamiento.

Y, a su vez, lo hecho definitivamente estará definitivamente hecho cuando esté hecho precisamente su ser; y no, por ejemplo, sus aspectos negativos, privativos, polares, contradictorios... Así: la piedra es de hecho y definitivamente ciega, el hombre es definitivamente racional, lo blanco excluye lo rojo definitivamente del sujeto en que se halla de hecho...; pero todos estos hechos, definitivos e irremediables, no pertenecen ni afectan al ser en cuanto ser. Ni el ser de la piedra en cuanto ser es ciego, ni el ser del hombre en cuanto ser es finito. Al ser en cuanto ser no puede serle definitivamente atribuída una negación o privación de ser, cual la que incluyen ceguera o finitud. Al ser en cuanto ser y a cualquiera cosa en cuanto ser le conviene todo definitivamente; el ser es irremediablemente lo que es, sin posibilidad de dejarlo

de ser, de ser no ser. El ser en cuanto ser y cualquiera cosa en cuanto ser es lo mejor definido y defendido que hay, pues fuera del ser no queda sino el no ser, la nada, no queda nada; cuando frente a un movimiento en cuanto movimiento queda el estado fijo final, fuera del hombre en cuanto hombre quedan infinitas cosas...

Además: el ser en cuanto ser y el ser de cualquiera cosa es lo "hecho" por antonomasia. "Ser" es el hecho de todos los tiempos. Se es joven durante un cierto tiempo, pero se es "ser" eternamente. Lo que sucede desgraciadamente es que lo que de ser hay en la juventud es un pequeñísimo núcleo entitativo, como lo que de ser hay en el tiempo y en el movimiento es un "instante", un presente-relámpago.

Cuando de una cosa, la más humilde y tornadiza, enuncio su "ser", tal proposición enunciativa queda por el mero hecho transportada al orden de lo supratemporal, supraespacial, supraindividual.

Así, la proposición "hoy es viernes" fue, es y será verdadera para todos los tiempos, lugares y personas, aunque su enunciación vocal, su primera aparición en el universo del sonido haya tenido lugar hace poco y en un rincón del universo y por una persona arrinconada en él.

La verdad, decía ya el viejo Parménides, es concéntrica: cuando aparece en un punto, no queda restringida y encerrada en él; a semejanza de las ondas electromagnéticas, desde un punto se difunde por todo el universo. Las verdades (aritméticas, geométricas, metafísicas...) se "aparecen", es cierto, al hombre en un momento temporal fijo, en una parte determinada del orbe, a una persona particular; se "aparecen" así, pero son de y sobre todos los tiempos, lugares y personas. Por esto, su misma aparición lleva consigo un aspecto supratemporal-espacial-individual que notamos al decir "es". También, a su ma-

nera, las ondas electromagnéticas "son" de todo el universo y de todos los tiempos, aunque comiencen apareciendo en un punto del espacio y en un momento del tiempo; por ser del universo se difunden, apenas aparecidas, por todo el universo. Difusión universal es consecuencia de su ser universal; y no de su aparición, temporal y localmente circunscrita.

Así que el ser en cuanto ser es lo por antonomasia hecho definitivamente, hecho desde siempre y para siempre, para todos los lugares, sobre todas las cambiantes circunstancias.

He indicado, además, que la inmensa mayoría de las cosas posee sólo un núcleo de ser, y sólo tal núcleo constituye el valor entitativo absoluto de su "hecho", su "haber" definitivo; lo demás de ellas no es hecho definitivamente, ni es ser; o no está hecho definitivamente porque no es ser o no es ser porque no puede ser hecho definitivamente, porque no está sobre y más allá del lugar, tiempo y caso concretos.

Si, pues, se da una cosa que esté íntegra, definitivamente hecha, tal cosa "es" puro y simple "ser", es todo ser y todo el ser; es, por tal motivo, supratemporal, supraespacial, supraindividual, de un modo original y supremo. Cuando una cosa —como el hombre, esta mesa, la luna. . .— posee nada más un núcleo de ser, por tal núcleo es supratemporal, se eleva por encima del tiempo, aunque por otra parte de ella se halle sometida a él; es supraespacial por su haber de ser, mas es espacial por algunas otras partes de sí misma; y es supraindividual en la medida que es ser, por más que sea un caso concreto, tal individuo, por sus aspectos de cosa.

Empero, si se da una cosa que sea sólo ser no contendrá en sí misma esa dualidad y correlación de "supraespacialidad, temporalidad, individualidad" a "temporal,

espacial, individual"; no será fruta con carne y hueso, mineral con escoria; sino será simplemente más allá de toda correlación y oposición; será eterna —que es lo más allá de la oposición supratemporal-temporal—, y será omnipresente —que es lo más allá de la oposición supraespacial-espacial—, y será persona —que es lo más allá de la oposición entre individuo y especie, entre particular y universal. Tal es Dios.

Dios es el hecho definitivo y, por tanto, el ser; así, en unicidad y en puridad.

Cuando una cosa no está ni puede cristalizar íntegramente en ser, hay dentro de ella una correlación estructural de dependencia entre lo que no "es", rigorosamente hablando, ser y la que de ser hay en ella. A esta correlación se llama sustancia-accidente. El accidente es ser de ser, mejor cosa del ser; y la sustancia es lo que de ser hay, la cosa, ya que el ser no es, propiamente, ser de otro, sino lo es absoluto, en sí y para sí. Es ser de sí mismo. Con la terminología de Hegel: el ser en cuanto ser es en sí y para sí; mientras que lo que no es perfectamente, íntegramente, pura y simplemente ser ni es en sí ni lo es para sí. Y estos aspectos "en" y "para" otro, a los que somos en gran parte "cosa", pueden parecernos y hasta ser vividos como positivos, como cosas positivas —así los límites o definición de cada cosa, nuestra finitud espacial y temporal, nuestra individualidad, que nos colocan en este lugar, en este tiempo, nos separan de los demás hombres y cosas. . .—; pero, en rigor, para el Ser y desde el Ser aparecen necesariamente como negativos, como radicalmente inconsistentes; y esta radical, íntima, absoluta inconsistencia de las cosas frente al Ser, de nosotros frente a Dios, se llama, teológicamente, ser "creatura".

Y esto: ser creatura no siempre lo notan las cosas. Más aún, ser cosa no es algo definitivo, fijo, inmutable,

anclado en un punto. Se es más o menos cosa, la cosa se hace o cristaliza más o menos en ser, y únicamente por su ser, la cosa puede notar que es creatura. La cosa —toda cosa y sobre todo el hombre— oscila por necesidad entre dos términos: cosificarse y entificarse.

He hablado del núcleo entitativo de cada cosa. Tal núcleo no es algo hecho desde siempre y para siempre; se hace y se deshace, como un líquido puede adoptar en partes forma cristalizada y, según las circunstancias, volverse a deshacer, en líquido, los cristales. La solidez superlativa del Ser no puede convenir a ninguna cosa fuera del Ser, de Dios.

Digo, pues, que lo definitivamente hecho no sólo es ser, sino sustancia, es el Ser y la Sustancia absoluta, ya que sustancia es el ser en sí y para sí.

Ya sabemos, por tanto, con lo dicho y aludido qué significa el extremo superior en que se agarra la maroma por la que funambulan, en peligro entitativo, el demonio, el sabio y el filósofo.

El extremo inferior lo constituye, según Platón, lo mortal.

Lo mortal no es, primariamente, lo que muere, entendiendo por morir ciertas apariencias externas de los vivientes; esto es una de las maneras de ser mortal. Mortal, en cuanto el otro extremo de lo divino, significa algo mucho más profundo: mortal es lo des-hecho y lo deshacedero, lo in-definido, lo no-ser, lo in-subsistente. Y todo esto no son estados o cosas fijas ni aspectos fijos de cosas fijas, sino pendientes, tendencias, descaecimientos posibles y reales de cada cosa, por ser cosa y por no ser sólo y puro ser. En este sentido todo es mortal: lo vivo y lo no vivo, el hombre y el electrón, aunque cada uno, en la medida y manera como es cosa, sea mortal a su manera y su medida.

Con una expresión de Heidegger —sin afirmar que donde yo digo digo no diga él Diego—, diría que la Nada *(nichtet)* aniquila; que la Nada hace algo positivo, muy positivo; sólo que esta positiva acción de la Nada aniquilante tiene, por decirlo así, signo y dirección inversa a la acción del ser. Y cabe hablar de un "sostenerse en la Nada" *(hineingehalten sein in das Nichts)*, no como un barco "en" el Océano, sino como un cristal que se está constituyendo y formando dentro de un líquido, acechado, atraído por el continuo, intrínseco, ineludible peligro de di-solución, de des-hacerse, de des-definirse, de in-subsistir, de no-ser en el líquido total, en cuanto sin forma, sin consistencia.

El ser de las cosas se hace y se deshace; estas dos direcciones intrínsecas se llaman hacia el Ser y hacia el No-ser: entificación y aniquilación.

"Las cosas son una maroma tendida entre el Ser y la Nada, una maroma sobre un abismo".

Con lo dicho se puede ya comenzar a vislumbrar qué es ser demonio. En rigor, habría que hablar, con Platón, de lo demoníaco. Lo demoníaco es una manera de ser de una cosa. ¿Cuál será?

"Lo demoníaco es algo intermedio entre lo divino y lo mortal". No se debe entender que lo demoníaco sea algo así como la media aritmética, geométrica o armónica: un punto fijo, determinado, único, inmutable entre dos extremos, cual lo es la mitad de un metro.

Una cosa en cuanto cosa puede ocupar una posición intermedia más o menos fija; pero su "ser" es una maroma tendida entre el Ser y la Nada, su "ser", por no ser El Ser, se halla sometido, intrínseca y necesariamente, a la doble dirección: entificación y aniquilación. Como los funámbulos, las cosas sólo se mantienen en equilibrio por el movimiento y llevando entre las manos una vara cuyos

brazos, al actuar como brazos de palanca, aseguran el equilibrio frontal con otro lateral.

El ser de las cosas no es, en rigor, ser; es equilibrio entitativo. Y el equilibrio imita, se parece al reposo absoluto, a la inmutabilidad, eternidad, seguridad absoluta de El Ser.

Por la maroma tendida entre Dios y la Nada funambulan el filósofo, el sabio y el demonio; son los únicos que saben sostenerse sin caer en el abismo. Y los tres no son tres cosas atadas cada una en "su" punto, en un punto calculable y único; sino tres estadios, tres estaciones de un mismo movimiento. El filósofo para sostenerse en la maroma tiene que avanzar hacia sabio, y el sabio hacia demonio. Primitivamente, el demonio ha comenzado por ser filósofo y por ser sabio; y, de consiguiente, el auténtico filósofo y el genuino sabio están endemoniados.

¿Qué es, pues y por fin, estar endemoniado o ser demonio?

Voy a caracterizar de nuevo con dos sentencias lo que es ser demonio, o mejor, lo demoníaco del demonio.

"¿Si existe Dios, cómo podré yo soportar el no poder ya ser Dios? Luego Dios no existe" (Nietzsche).

"Lo demoníaco, con su oficio ontológico intermedio entre lo divino y lo mortal, completa y rellena de tal manera el Todo mismo que el todo llega a ser conexo consigo mismo" (Platón).

El plan entitativo a realizar por lo demoníaco es verdaderamente diabólico.

En todas las interpretaciones dogmáticas de las Religiones, el pecado del demonio consiste, bajo una u otra forma, en querer ser Dios. Pretender y tender a ser y ser hijo de Dios por la gracia no sólo no es pecado sin estado de gracia. Lo grave de esta limitación en el plan evoluti-

vo y ascensional de las cosas consiste en que ni se puede ni se debe pretender ser algo más que hijo adoptivo de Dios.

### *3. LA TRANSFINITUD DEL HOMBRE. SUS RELACIONES CON LO DEMONIACO*

Ser demonio, sea dicho en verdad, no es pecado entitativo, sino desgracia ontológica.

Y querer ser Dios no es el mayor de los pecados, sino la mayor de las tragedias íntimas de una "cosa".

Cuando de alguna acción, intención, pretensión . . . se dice por las Religiones que es "pecado", se dice de ella lo mejor que puede decirse. Afirmar de algo que es pecado incluye el reconocimiento, explícito y consciente, de una barrera o límite pretendidamente infranqueable. Ahora bien: argüirá Hegel, "algo no puede ser dotado o sentido como límite, falta, barrera . . . sino porque quien lo nota está simplemente más allá de tal límite, privación o barrera. Es, pues, sencillamente, inconsecuencia no ver que el mero hecho de designar algo como finito o limitado encierra la prueba de la presencia real en él de lo infinito y de lo ilimitado; y que solamente puede tenerse conciencia de un límite en cuanto lo ilimitado está dentro de tal límite en la conciencia misma" (*Enzyklop. d. phil. Wissenschaften.* § 60).

El darse de cabezadas contra una pared sólo es posible porque quien se da de cabezadas puede y de alguna manera está más allá de la pared. El tropezar con un límite se hace en virtud de una trans-finitud. Y como la potencia expansiva, transfinita del vapor encerrado en los límites de una caldera pone en movimiento esa cosa férreamente aprisionadora y delimitante que es una locomotora, así la multiforme potencia de infinitud que hay

en cada cosa, sobre todo en el hombre, tropieza contra las barreras ónticas —este cuerpo, número fijo de sentidos y de estos sentidos, número fijo de categorías. . .— y esta lucha en la misma cosa entre finitud y transfinitud, entre cosa y ser, pone en movimiento intrínseco y esencial, a la cosa misma hacia lo Infinito, hacia Dios.

La presión transfinita del vapor puede llegar a reventar los límites férreos que pretenden limitarla definitivamente; y entonces los límites saltan en pedazos, el vapor se dilata libremente por un tiempo, hasta que la gravitación le impone otro límite más sutil y no menos potente, una barrera espacial, una superficie-límite, por ejemplo, una cierta capa de la atmósfera.

Pero si el ímpetu expansivo, transfinito del vapor fuese esencialmente finito o tuviese de sí y en sí un cierto límite superior no sería preciso que otra cosa desde fuera le impusiese tal límite; ni el mismo vapor se notaría entonces limitado, ya no se rompería la cabeza contra nada ni valdría para impeler más allá.

La potencia transfinita del hombre es tan multiforme que por todas partes y en todos los órdenes —material, moral, metafísico, social. . .— tropieza con límites pretendidamente y pretenciosamente infranqueables. La maravilla es que a pesar de darse —obstinadamente, multisecularmente— de cabezadas contra ellos todavía tenga cabeza. Porque es precisamente la inteligencia, la razón pura —la cabeza mental— la que da cuenta de los límites y la que, cual malicioso lazarillo de Tormes, hace que el hombre, todo el hombre, todo lo del hombre se estrelle contra la pared. Y este estrellarse mismo es la manera de tomar vitalmente, ontológicamente conciencia de nuestra tragedia, de la tragedia entre nuestra finitud y nuestra transfinitud, ambas nuestras, tal vez irremediablemente ambas nuestras.

He dicho "irremediablemente" y tal vez: Hegel, que fue de los cabezorros más duros, de puro pegarse contra todo límite creyó notar vitalmente que el hombre —y cualquiera otra cosa —no es irremediablemente finito, que llegará un momento en que valdrá plenamente lo de S. Pablo: *in Ipso vivimur, movemur et sumus;* en Dios "somos".

Mientras tanto, valen los dos estadios anteriores, señalados por el Apóstol: en Dios vivimos, en Dios nos movemos, estadios vividos por él cuando tras la experiencia inmediata de Dios pudo comparar con la experiencia de la vida del mundo.

Si contraponemos vida y muerte, el hombre, en rigor, no es mortal ni inmortal; ambas, vida y muerte, son dos barreras; y el hombre es transfinito. Y si contraponemos alma y cuerpo, por delimitarse ambos mutuamente, el hombre no es ni tiene alma y cuerpo, es transespiritual y transcorporal. Y si contraponemos, en cuanto se delimitan correlativamente, sentidos e inteligencia, el hombre no es ni sensible ni intelectual, sino transcendente a ambas maneras limitadas y co-lindantes de conocer.

No todas las barreras que actualmente delimitan y aprisionan violentamente la potencia transfinita del hombre caen de igual manera y sucumben al empuje transfinito.

Como dice profundamente Heidegger, el hombre es *Platzhalter des Nichts,* es campeón y mantenedor y campo abierto donde lucha la Nada.

La tragedia de vivir endemoniado consiste, pues, en tener conciencia de que se tiende a un límite inaccesible, que uno se acerca indefinidamente a él, que no hay barreras concretas infranqueables; pero que siempre surge una nueva, franqueable a su vez. Lo que no es franquea-

ble ni superable es la necesidad de que en cada momento haya una barrera u otra.

Ser finito es una manera bien original y maliciosa de estar encerrado. En cada momento, en cada dirección tropieza con un límite; cada límite es superable; la cárcel puede ensancharse indefinidamente, hasta tener por unos momentos la sensación de estar libre; así sucede, por ejemplo, dentro de las ciencias formales. Pero, en definitiva, el más hermoso palacio llegará a ser vivido como cárcel. Hay quienes toda su vida harán matemáticas, correrán en mil direcciones sin tropezar con una barrera; sólo unos pocos —los filósofos, y éstos por endemoniados— llegarán a notar los axiomas como barreras, las categorías como límites, como facta, como cosas que "están ahí" estorbando el ímpetu transfinito del hombre, y se darán de cabezadas contra ellas, contra esta necesidad de haber nacido el entendimiento sometido a funcionar con categorías. . .

El endemoniado está, por tanto, condenado por nacimiento y por estructura al infierno, a un lugar de encierro. Y el mismo cielo puede convertirse en infierno; para ello bastará llegar a tener conciencia clara, como la tuvo Lucifer, de que:

*a)* Lo divino es esencialmente inaccesible.

*b)* Que uno "puede" acercarse indefinidamente a él, sin que nadie, ni Dios, pueda detener esta ascensión transfinita.

*c)* Y se resuelve, por un acto de rebeldía vital, a convertir tal poder en acción, a no quedarse en ningún lugar fijo, por alto que sea; a no aceptar oficio ni jerarquía fija, por elevada que esté; a no reconocer a nadie —ni a Dios, a Dios menos que a nadie— el derecho de fijar límites insuperables; límites en el conocer, por ejemplo, artículos de fe, con formulación finita y definida y de-

finitiva; límites en la facultad estimativa, por ejemplo, valores bajo la forma finita, definitiva y definida de mandamientos.

La teología católica ha dado una expresión simbólica concreta a estos hechos de orden metafísico. Lo antidemoníaco de tal interpretación se reduce a pretender que tal interpretación sea la única, la real, la definitiva, la dogmáticamente definida. Aparte de este detalle monomaníaco de encerrar en una sola clase de cárcel lo que nació, cierto, para vivir encarcelado en "una u otra", mas no en una sola cárcel, lo demás de tal interpretación es de un valor simbólico incalculable.

Los ángeles, que por su rebeldía transfinita o transfinitud rebelde, se convirtieron en demonios, pertenecían, precisa y principalmente, a las supremas jerarquías fijas, las de los querubines y serafines; ellos eran los que, en virtud de su magnífico ímpetu transfinito, se notaban, por decirlo así, a un dedo de lo divino, los únicos que vivían más descuartizadoramente la tragedia del límite inaccesible, pues vivían y veían el sucumbir de cada barrera, de cada límite particular.

Por esto no pudieron soportar el ser sólo y definitivamente querubines y serafines, es decir, tener como constitución específica una manera determinada, fija, inmutable de entender y querer, cual la que les atribuyen los teólogos.

La rebeldía de Lucifer fue, pues, una rebelión de su transfinitud contra la finitud, contra esta finitud de ser ni más ni menos una y sola especie de una de las jerarquías angélicas, fijas y definitivas.

El simbolismo teológico va aun más lejos. No sólo la mayoría de los espíritus transfinitos pertenecían a las jerarquías supremas, sino que vale la inversa: la mayoría de los que permanecieron fieles pertenecen a las jerar-

quías y órdenes inferiores. El capitán de los fieles, S. Miguel, es un humilde arcángel, está casi casi en la cola de los órdenes celestiales. Y su lema de combate contra los transfinitos es: "¿Quién como Dios?"

Cuanto una cosa dista más de Dios, más fácil le resulta resignarse a su orden, a ser definida, finita; hasta especular con su finitud, levantar teorías sobre la finitud irremediable, la humildad, el respeto a Dios, la jerarquía, el orden, los valores inmutables. . .

Si se me perdona la expresión, no es precisamente el demonio un "pobre diablo". El pobre diablo es S. Miguel y compañía; S. Miguel, el espíritu-símbolo de la resignación, teológicamente formulada y fundamentada, a la finitud.

Por este respecto a la finitud, no cayó del cielo, no vivió la tragedia ontológica de la finitud en lucha con la transfinitud, un suplicio de Tántalo ontológico. En cambio, el suplicio, el infierno de los demonios es, ni más ni menos, el tomar conciencia de la irremediabilidad de la finitud precisamente por tener conciencia de la propia transfinitud, el no poder convertir la finitud en infinidad, en infinidad de hecho, definitiva, óntica, sustancial, como la divina.

He llamado a la tragedia constitutiva del demonio tragedia ontológica, porque descubre el *logos* del ser *(on)*; y propiamente hablando, una cosa no descubre lo que de ser tiene, lo que es capaz de llegar a "ser", sino cuando toma conciencia de la lucha entre su finitud y su transfinitud.

Esta lucha, en que la transfinitud gana cada batalla y pierde la guerra, lleva al método y faena vital propia del filosofar.

Porque filosofar es, como va ya apareciendo, faena vital, faena vital ontológica, y faena vital ontológica rea-

lizada por la transfinitud contra la finitud, contra cada tipo de finitud, inclusive contra cada tipo de ciencia, tan pronto como cada tipo de ciencia pretenda ser definitiva, sistema cerrado, cárcel mental.

De este punto, la distinción y lucha del filósofo contra todo tipo de ciencia, hablaré más adelante.

Creo que resulta ya suficientemente claro lo que es ser demonio. En rigor, sólo se da lo demoníaco. Cualquier cosa, sobre todo las superiores, pueden vivir demoníacamente. No se nace demonio, se hace uno demonio. Demonio es, pues, una manera de ser: ser-en-transfinitud transfinitante.

### *4. LO DEMONIACO COMO MANERA DE SER Y VIVIR*

Lo demoníaco es una manera de ser original.

También de la sustancia o de cualquiera de las categorías aristotélicas se dice que son originales e irreductibles maneras de ser. Y de las formas *a priori* kantianas se afirman que son condiciones de posibilidad de los objetos, es decir, que hacen posible que se "me" aparezcan las maneras de ser de todos los seres o cosas. En definitiva, de una manera u otra, directa o indirecta, toda categoría es o lleva a una manera de ser original.

Pero la manera demoníaca de ser no tiene nada de común con una manera óntica (aristotélica) u ontológica (kantiana) de ser.

Toda categoría óntica u ontológica incluye esencialmente un aspecto de finitud, mientras que la manera de ser demoníaca es la superación misma, la transfinitación de cada una de las categorías.

Se habla en matemáticas de un axioma de inducción transfinita que permite construir indefinidamente núme-

ros más allá de la sucesión natural, 0, 1, 2, 3, 4, n, n + 1 . . . Cada categoría o clase de números (naturales, racionales, irracionales . . .) resulta así superable por este procedimiento transfinito *(transfinites Verfahren)*. Cada clase de números posee su definición, es decir, un conjunto de notas, una de las cuales, al menos, separa dicha clase de las demás. Cada clase de números es, pues, finita y definible, incluya una multitud mayor o menor de números.

Frente a las clases o categorías de números, el procedimiento de inducción transfinita no es ninguna clase especial de número ni de entidades aritméticas, en rigor no es ni operación matemática, como lo son la suma, resta, multiplicación . . . integración, diferenciación . . .; es una manera de superar cada clase de números, de evadirse de tales tipos de encerronas matemáticas; es un escaparse por la tangente.

Y esto de escaparse por la tangente, como medio de evasión transfinita de lo finito, no es una trampa mental.

Ya sé que, según la definición técnica de tangente, no toda curva tiene tangente. Pero, ¿quién nos obliga a definir la tangente como una función derivada de la función que describe la curva cuya tangente buscamos? Definir la tangente como derivada es una de las maneras de definir la tangente a una curva, manera la más formal conocida hasta ahora, la más fecunda, pero nadie ha demostrado que sea la única posible.

La ciencia, como diré al tratar de la forma propia del conocer científico, tiende a formar sistemas que, mirados en conjunto, poseen la propiedad llamada de *Vollstaendigkeit*, de perfección interna, además de las de suficiencia, y definibilidad *(Entscheidungsdefinit)*; es decir, que no sólo cada cosa del sistema o ciencia sea definible, y unívocamente caracterizable, sino que la ciencia misma

presente el aspecto de "todo", de bloque, de isla ideal. La finitud, en el amplio sentido de la palabra, es el ideal de la ciencia. Una de las maneras como pretende conseguirlo es la axiomatización.

Y una de las consecuencias que sacaré inmediatamente de la forma del conocer filosófico dirá que: la filosofía no posee objetos propios —como los tiene la geometría en las figuras, la aritmética en los números, la lógica en las formas puras. . .—, sino que todo objeto puede ser sometido a un proceso de transfinitación, al paso al límite "infinito"; y esta operación "transfinitar", pasar al límite "infinito" en todos los órdenes, clases de objetos y propiedades, es filosofar.

Hegel le dió el nombre de *Aufhebung*, de absorción superadora.

Por ahora acéptese el término de proceso transfinito.

No todas las cosas ni todas las propiedades de las cosas resisten de igual manera a este proceso transfinito. Si pretendo pasar al límite "infinito" inflando indefinidamente un balón, acabare por reventarlo, y lo que resulte serán trozos, pedazos, es decir, cosa sin sentido. Y ¿no habrá propiedades de cosas o cosas que resistan esta transfinitación, de tal modo que sea posible una superación ordenada de cada límite o definición concreta, formando los sucesivos límites superados, las desdefiniciones, una como serie de potencias ascendentes hacia lo infinito, hacia Dios?

Cada uno de los números naturales —0, 1, 2, 3, 4. . . n, n + 1. . .— es finito y definible en sí; pero se da un procedimiento —la inducción completa o simplemente la adición de + 1— por el que cada número se desdefine, dando el número siguiente, que, a su vez, desdefiniéndolo por la operación + 1, dará el siguiente, un número mayor; y así indefinidamente. Y cuando se

termina la sucesión de los números naturales, la inducción transfinita permite construir números transfinitos, sin límite superior infranqueable. (Véase el capítulo v.)

Pero todos —números naturales, o transfinitos— forman una estructura ordenada de superaciones, sin reventones, sin in-definiciones.

Y en la geometría euclídea es posible un proceso transfinito con la propiedad de proporcionalidad de las figuras; sólo que, en este caso, es la misma figura, desde el punto de vista de su definición, la que resiste el aumento de magnitud, mientras se haga según ley. En otras geometrías, la forma de la figura es función o depende de la magnitud, y cabe entonces hablar de una serie ascendente y ordenada de figuras sometidas a un proceso de transfinitud.

Pues bien: filosofar es someter todas las cosas y todo lo de todas las cosas al proceso transfinito por excelencia y supremacía: al límite "Dios", y ver qué va resultando de cada cosa, cuáles revientan y quedan indefinidas, cuáles, por el contrario, se reabsorben en otro tipo superior, que al ser sometido él mismo al proceso transfinito, se supera y desdefine para dar otra definición más comprensiva, más próxima al límite "Dios".

En este sentido, filosofar es hacer teología, endiosar las cosas, todas: aun las más humildes, y no precisamente ni exclusivamente las abstractas.

Pero filosofar no "se" hace así en impersonal, como se hace el amanecer; no es cosa llovida del cielo.

Solamente puede filosofar el hombre cuando transforma su manera de ser, de ser cosa natural en ser endemoniado.

Y surge, según lo dicho, un problema que es a la vez óntico, ontológico y fenomenológico.

El hombre, tal cual anda por ahí, parece una cosa bastante bien definible frente a las demás y en sí misma. Tan definida aparece ya y tan fija que se habla de la inmutabilidad de la especie y de la unidad de todos los hombres; y el mismo individuo particular llega a convencerse de que muchas cosas suyas, las más hondas, habrá de llevarlas hasta la sepultura.

En efecto: mirando en el hombre los aspectos declaradamente cósicos, el hombre parece cosa fija y casi inmutable; la muerte puede destruir este hombre, pero el tipo de hombre continúa en otro igual e igual a mil otras cosas, definitivamente cosas. Desde el punto de vista de la organización corporal somos aterradoramente parecidos a esa cosa viva que se llama mono, y las diferencias que, tras mucho buscar, hallan los antropólogos no hace sino resaltar las semejanzas con los antropoides.

Pero el hombre no es eso, no es una cosa. El cuerpo humano, sea cual fuere su forma, aunque hubiese resultado parecida a la de una ostra, no es sino la materia actuando como límite de la transfinitud del hombre auténtico, del hombre interior, el condenado por esencia al ostracismo ontológico, a sentirse radicalmente otro y separado del mundo y de todas las cosas y condenado a separarse violentamente de las que se le han pegado, más o menos pertinazmente, aprovechando traidoramente su condición de tener que ser, en cada momento, finito de una u otra manera.

El auténtico hombre no es animal, ni tiene cuerpo ni alma ni sentidos ni potencias. El auténtico hombre es una transfinitud que, por ser tal y no ser infinitud, tiene que tener en cada momento unos límites u otros que superar. *Alles endliche ist dies, sich selbst aufzuheben*, lo finito es precisamente lo autosuperable, decía Hegel.

Cada tipo de cosas finitas se caracterizará, de consiguiente, por el tipo de equilibrio o desequilibrio dinámico entre el tipo de sus límites y su tipo de transfinitud o manera de superarlos.

Los límites propios del hombre son el cuerpo, y en el cuerpo este tipo de organización actual, con su número fijo de sentidos. El cuerpo es la materia funcionando como límite, como barrera de la transfinitud propia del hombre; no es, pues, esencial al hombre tener cuerpo, en el sentido ordinario de la palabra esencial. Porque el hombre es esencialmente transfinito, y no infinito "puede" y "tiene" que tener unos u otros límites a superar, un alimento para que su transfinitud se alimente de él, lo absorba y pueda tender grado tras grado hacia la Infinidad, hacia Dios.

Esta exigencia de toda transfinitud de tener límites para superarlos, para realizar la operación transfinita "paso al límite-Dios", es la que hace posible tener cuerpo, es decir, materia funcionando como límite a superar por la transfinitud. Por esto, el cuerpo del hombre, en cuanto del hombre, no es un cuerpo químico compuesto de más o menos elementos de la serie periódica de Mendelejeff. El hombre no percibe ni puede percibir lo "químico" puro de su cuerpo, si es que existe tal cosa; lo químico puro y simple. La materia en sí no entra en la esencia del hombre, sino en cuanto barrera a superar por la transfinitud, y este aspecto no es químico.

La transfinitud característica del hombre consiste, en esta dimensión de que hablo, en que la materia hace de límite intrínseco, frente a la transfinitud de un espíritu puro para quien la materia ya no ejerce ni puede ejercitar la función de límite intrínseco a superar.

No "recibe", pues, el cuerpo al alma ni la individua, ni compone con ella "un" ser; más bien sucede al revés.

Es la transfinitud del hombre la que, por exigir límites a superar, hace posible que se le dé un cuerpo, recibir una materia como delimitante superable; y es la transfinitud del hombre la que individua la materia convirtiéndola en cuerpo, en cuerpo vivo, en cuerpo trans-lúcido, trans-luciente la transfinitud humana. Y es esta misma transfinitud la que impide que la materia entre a formar parte esencial del hombre, preservando así al hombre de la mortalidad, de la contingencia radical de toda cosa, de lo caedizo inseparable de toda materia, de las leyes físicas. Lo transfinito del hombre es, pues, el fundamento de su trascendencia.

De aquí sacaré más adelante la consecuencia de que la transfinitud del hombre es el origen de la trascendencia en todos los órdenes y de la trans-física o meta-física; que la metafísica sólo es posible como transcendencia y ésta como manifestación y efecto propio de una trans-finitud; y, por fin, que al filosofar es sólo posible como transfinitud o metafísica, como conocimiento transcendente.

Cuando, pues, se dice que la materia recibe y limita la forma, que la potencia recibe y limita el acto se dice una verdad a medias, que es la peor de las mentiras, porque encamina a la mente por el mismo camino que la verdad, sólo que en dirección opuesta. El hombre es un transfinito; sólo lo transfinito y no lo infinito hace posible y da sentido de límite a una cosa; y no al revés. Ninguna cosa es de suyo límite de; las paredes de una habitación no nacieron para ser límite del aire que está dentro de ellas separado del restante aire del universo, delimitado e individuado; sino al revés, porque el aire tiene una cierta constitución transfinita, una potencia de dilatación, hace posible que cuatro paredes lo limiten de hecho y da a las paredes el sentido de "límites de".

Las paredes limitan, porque su transfinito les ha dado la posibilidad y el sentido de ser límites de.

Limitar (individuar, recibir, multiplicar, separar...), dirá Kant, es una categoría; es condición de posibilidad que hace de la cosa en sí, sea en sí lo que fuere, objeto, es decir, algo para una transfinitud.

La transfinitud característica del hombre en "estos" momentos históricos incluye el tener materia funcionando como límite, es decir, tener cuerpo; y ésta es la definición transcendental de cuerpo.

He dicho en "estos" momentos históricos, pues nadie sabe lo que nos sucederá después de la muerte, qué cosas actuarán entonces como "límites", más o menos transitorios, de nuestra esencial transfinitud. Tal vez las ideas sirvan entonces como de límite, de una manera más honda y próxima que en este mundo.

### 5. *EL TIPO CONCRETO DE LA TRANSFINITUD HUMANA*

Vuelvo al tipo propio de la transfinitud del hombre.

La transfinitud del hombre se halla, por motivos que ignoro en este estudio, con que la materia funciona como límite a superar por su transfinitud, se halla con un cuerpo, con "su" cuerpo (primera limitación); y con un cierto número y estructura fija de sentidos, con un cierto número y estructura fija de formas *a priori* sensibles e inteligibles..., etc. (segunda limitación). Cuerpo, sentidos, formas *a priori* de la sensibilidad, categorías... todo ello son tipos de límites para la transfinitud humana. Todos ellos son "hechos", es decir, algo dado a, algo con que se encuentra o tropieza la transfinitud. Todo ello

le plantea el problema entitativo de dejarse delimitar por cada tipo de cosa delimitante, para dar estructura a su transfinitud; y, una vez estructurada por cada tipo de límites, superar lo que de límite, de definitivo tienen, en dirección hacia Dios, el infinito por excelencia.

La transfinitud humana debe asemejarse a la tangente de una curva. Cada tipo de curva fija, en general, "su" ecuación propia para la tangente, para "su" tangente; y esta ecuación de la tangente posee valores propios en cada punto de la curva; sólo que la tangente, si bien participa y se une a cada punto de la curva, no se deja encerrar en ella ni es ella misma una curva de estructura finita. El conjunto de tangentes de los puntos de una curva es una curva en transfinitud; por y en la tangente cada punto se libera hacia el infinito, tiende al infinito. Y, sin embargo, no se pierde la conexión entre curva (finito) y tangente (transfinito), sino que la ecuación de la tangente une, por ley fija y propia para cada curva, lo finito y lo transfinito. La operación "derivar" hace el oficio mágico de unir, legal y necesariamente, finito y transfinito.

De parecida manera: el hombre parece en todos los órdenes —químico, sensible, intelectual, moral . . .— una curva cerrada, definida, definiente. Pero en cada punto de este conjunto de curvas conexas y multiformes puede construirse una tangente; y por cada una evadirse, de propia manera, hacia el Infinito en virtud de la transfinitud esencial al hombre. Y esta correlación entre finito e infinito, a través y en virtud de nuestra íntima transfinitud, es el filosofar en cuanto tarea vital, como empresa ontológica en que se descubre el *logos* o razón propia del hombre en cuanto ser *(on)*, y el ser de todas las cosas.

Hacer transfísica o metafísica es hallar para y en una cosa finita la tangente, el punto de evasión y de superación hacia lo Infinito.

Ni el estudio de la estructura de los sentidos, potencias intelectuales, valores, ni la sistematización ideológica de todo ello es, en rigor, metafísica, algo trans-finito y transcendente. Podrá dar una óntica, un tratado del ser de las cosas, mejor, de la cosidad de las cosas; mas nunca una ontología, un conocimiento del *logos* del ser de las cosas. La ontología no es posible sino como transfísica o metafísica, y ésta sólo es realizable por una transfinitud en accionamiento del paso al límite Dios.

"Filosofar es someter lo finito al paso al límite Infinito en virtud de una potencia transfinita que descubre *(phainesthai)* y pone de manifiesto (verdad, *aletheia*), precisa y únicamente por virtud de esta transfinitud, su *logos* o razón de ser."

El filosofar incluye, por tanto, una fenomenología y una ontología, ambas trabajando sobre una óntica, como punto de partida.

Sobre la misma maroma, tendida sobre el mismo abismo, y clavada en los mismos puntales, funambulan el demonio, el sabio y el filósofo; los tres empujados y sostenidos por el ímpetu ontológico de la transfinitud, llevando entre sus manos, entre las manos de la razón, una varita mágica, la varita mágica del procedimiento dialéctico.

Porque filosofar no sólo exige un ímpetu interior transfinito, una dirección en tal transfinitud hacia el Infinito, sino un procedimiento especial de superación *(Aufhebung)* ordenada de la finitud, de cada clase de límites para que tal superación conduzca, precisa y derechamente, al Infinito, a Dios. Tal procedimiento transcientífico se llama dialéctica.

De él voy a hablar.

Es claro que siendo el filosofar una faena ontológica por la que una cosa, *v. g.*, el hombre, se convierte en "ser" y tiende a El Ser, a hacerse ser de El Ser, cada tipo de cosa filosofante debe poseer su método propio de superar "sus" límites por medio de "su" transfinitud.

Así, el hombre, tendrá que hacer metafísica de una manera particular suya, distinta, por ejemplo, de la manera como la haga un espíritu puro o el mismo hombre separado del cuerpo.

Ya sabemos, pues, en qué consiste el endemoniamiento en general y el del hombre en particular: en que su transfinitud esencial no respete ningún límite como definitivo, preténdalo imponer quien lo pretenda, así se diga que lo impone Dios.

No será naturalmente Dios, el Infinito, quien imponga a transfinitos que El creó tales, un límite concreto como difinitivo; los que tales encarcelamientos pretenden serán siempre pobres diablos, llámense con el nombre que se llamen.

La magnífica potencia salvaje de una transfinitud en acto de evadirse de ciertos límites, pretenciosamente y pretendidamente definitivos, se tachará de soberbia, de rebeldía, de insulto a la autoridad, de anarquismo... De todo, menos de lo que es en el fondo, de tragedia ontológica, de condenación vital a vivir endemoniado.

Y yo creo y espero que el Infinito, el límite inaccesible para los transfinitos, tendrá en sus secretos una solución a esta tragedia ontológica, solución de la que no sabría decir sino lo de S. Pablo: "ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni cabe en entendimiento humano lo que Dios tiene preparado para los que le aman". Lo demás que

han inventado los teólogos —de lumen *gloriæ*, de amor *beatificus*, de dotes de resucitado, de jerarquías y órdenes celestiales...— me cabe demasiado en el entendimiento para que sea digno de Dios, de Él que me supera infinitamente, y digno de mi misma humilde transfinitud.

Y renuncio y no creo en la resurrección de la carne, en que la materia —más sutil y sutilizada— me haya de ser impuesta como límite irremediable a mi transfinitud; creo, más bien, en la muerte eterna de todo límite concreto que haya sido notado una vez como límite de mi transfinitud, y, sobre todo, que haya sido vencido una vez, como lo es el cuerpo por la muerte. Que resuciten en cuerpo, con su cuerpo y alma, los que quieran; para los tales sí que puede haber cielo, lugar de reposo, tipo S. Miguel, sin tragedias ontológicas, curados de la transfinitud, mejor, anestesiados contra ella por virtud de ese opio entitativo que se llama conformidad, resignación a la voluntad de Dios.

Yo no quiero de ninguna manera resucitar con mi cuerpo ni con mi alma, ni con cuerpo ni alma. De este modo me libro del cielo y del infierno; ni la luz de la gloria ni el fuego del infierno tienen ya materia de qué asirse. Y ni siquiera quiero resucitar con entendimiento y voluntad, con la estructura actual de mi entendimiento y voluntad. La muerte, mejor, la transfinitud de la vida me libera de la materia en cuanto límite; la transfinitud de mi vida superior —la que hace metafísica, la que hace y es y se nota más allá de cualquier límite mental, llámense axiomas, categorías, conceptos innatos, mandamientos...— llegará a derribar cada uno de tales límites: la lógica como límite y tipo fijo del pensar, las matemáticas como límite y tipo fijo del pensar sobre pluralidad y

orden, la teología como límite y tipo fijo del pensar sobre el Infinito... Surgirán, ciertamente, a mi transfinitud otros límites, más sutiles, más amplios, superables también; mas no volverán los anteriores. Ha aprendido la vida, mi transfinitud, a evadirse de ellos, y ya no hay poder, divino o mortal, que sea capaz de encerrarnos en ellos. No hay ni puede haber ni quiero que haya re-surrección de la carne ni del alma; sólo hay y habrá por siempre jamás "superación" ascendente hacia Dios, hacia el Infinito, de toda finitud concreta por la virtud esencial de mi transfinitud.

## CAPITULO SEGUNDO

## *La Metafísica como Arte Diabólico Intelectual y como Núcleo del Filosofar*

### *6. FILOSOFIA Y CIENCIA*

Se ha discutido durante mucho tiempo —y se discute aún por los beatos de la ciencia— si la filosofía es ciencia.

Aristóteles, en el libro primero de los llamados Metafísicos, establece la gradación siguiente entre los tipos de conocimiento: conocimiento sensitivo, empírico, técnico, científico y sabiduría. El filósofo caería, por tanto, entre la ciencia y la sabiduría, en cuanto amante y aspirante hacia ella, y partiría como de punto inicial de tal movimiento mental, de la ciencia, de cualquiera ciencia.

Notemos, nada más, la distancia que separa ya a Platón de Aristóteles.

Para Platón, el filósofo es: *a)* un tipo de vida, *b)* entre dos extremos, uno supremo, que es lo divino, y otro íntimo, que es lo moral; *c)* siendo entre estos dos extremos, una fase o momento del movimiento vital y ontológico total que lleva de lo mortal a lo divino, a saber, la fase anterior a sabio, estando, tanto el sabio como el amante de lo sabio, dirigidos e impulsados hacia y por el tipo demoníaco de vida.

Para Aristóteles, filósofo es, principalmente, un tipo de vida "mental", una clase, la penúltima superior de conocimiento. La filosofía degenera ya en puro acto intelectual, en vez de ser arte diabólico intelectual.

Y por dejar de ser demoníaca, será posible que las Religiones hagan filosofía y sobre todo filosofía aristotélica. Así se realizó históricamente, entre otros casos, en la escolástica.

La filosofía —sobre todo su núcleo esencial, la metafísica— cuando deja de ser tipo demoníaco de vida, tendido entre lo divino y lo mortal, cae irremisiblemente, con movimiento acelerado, sobre la ciencia.

Pero no dejemos tan pronto a Platón y al demonio.

Voy a formular en proposiciones las características de la filosofía, en cuanto tipo demoníaco de vida, sacando ya explícitamente las consecuencias sobre la estructura propia de la misma filosofía.

Primera: La filosofía no es posible sino como transcendente y transcendental.

Segunda: La filosofía es, centralmente, metafísica y metaciencia.

Tercera: La estructura y método propio de la filosofía es la dialéctica.

Cuarta: La filosofía —y, por tanto, la metafísica— no es ciencia ni tiene objetos propios.

Quinta: Se puede y se tiene que hacer filosofía y metafísica sobre cada tipo de objetos y sobre cada tipo de ciencia o sistematización finita de objetos. Lo finito real y lo finito científico tienen que ser superados (*Aufgehoben,* de Hegel).

Sexta: Esta superación de tipo transfinito, propia de la filosofía, hace que la filosofía pueda ser caracterizada con los estoicos diciendo que es ὁμοίωσις θεῷ κατά, τό

δυνατόν ἀνθρώπῳ, asemejamiento a lo divino según las potencias internas que para ello tiene el hombre; o también, como preparación para la muerte, para el derrumbamiento de cada clase de límites, aun de los tan intrínsecos y metidos en nuestro ser, como el cuerpo.

Séptima: Si la filosofía no puede existir como ciencia, el filósofo no puede tener método científico; filosofar es perpetua improvisación; y la filosofía no existe sino mientras se filosofa; y solamente entonces se filosofa: cuando se transfinita, así en activo, lo infinito —real, ideal, moral...—, en virtud de la transfinitud o transcendencia esencial al hombre.

Octava: Ser filósofo es un tipo de vida; el tipo del vivir transfinito, de ser-en-transfinitud, de ser y estar endemoniado.

Explico, por su orden, las proposiciones anteriores.

### 7. *ULTERIOR PRECISION DEL CONCEPTO DE TRANSFINITUD HUMANA*

El hombre es transfinito.

No basta que una cosa sea mayor o menor que otra y, en general, que ocupe un puesto inferior dentro de una jerarquía u orden, para que sea y pueda llamarse finita.

Finito es un aspecto relacional, que no tiene sentido sino en la correlación total finito-transfinito-Infinito. Mirado, pues, desde su extremo superior, finito se entiende sin transfinito y ambos sin Infinito.

Pero digo que no basta que algo sea mayor o menor que otra cosa para que sea finito. Por de pronto, las relaciones mayor-menor, antes-después, primero-segundo... son relaciones abstractas, es decir, suponen cosas relacio-

nadas, hechas ya, y además prescinden de los aspectos más concretos de ellas, asentándose sobre los más generales. No constituyen, pues, las cosas ni las limitan. Así, no se puede decir que el 1 sea finito porque es menor que el 2; ni que el rojo sea finito porque tiene menor número de vibraciones que el violeta o que la justicia conmutativa sea finita, porque, en cuanto valor moral, la estimativa prefiere y antepone la amistad o la generosidad o que el cuadrado inscrito en la circunferencia sea finito, porque es menor que la circunferencia circunscrita.

Es cierto que el 3 tiene una unidad menos que el 4, pero la unidad en que el 4 supera a 3 no sólo no dice relación alguna al 3, ni es exigida por la esencia del número 3; sino, por el contrario, excluída positivamente por la perfección misma del tres en cuanto tres. Por este motivo el 3 no es finito respecto del 4. El 3 está más allá de la relación finito-transfinito-infinito, si valoro estas relaciones según la de mayor-menor.

En cambio, si sobre una línea continua señalo arbitrariamente una magnitud como unidad de medida *v. g.*, un centímetro), los puntos incial y final de tal magnitud son "límites", y tal trozo de línea resulta esencialmente menor que la línea entera, porque cada punto delimita y separa en dos lo que es uno, como las vallas de un coto hacen al coto finito, porque separan en dos partes la tierra común y unitaria. La finito surge, por tanto, por delimitación, más o menos arbitraria, de algo que no es finito.

Consideremos un poco más qué es lo capaz de delimitación, de ser finitado.

En una hoja de papel blanco trazo una circunferencia. La circunferencia, con su perfil cerrado delimita y corta el plano en dos partes: una interior, que lleva el nombre de círculo, y otra exterior. Prescindamos, natu-

ralmente, de la materia —plúmbea o no— de que está hecha la circunferencia visible y concreta. Tal materia o cuerpo ni constituye la circunferencia, ni hace en cuanto tal de límite entre las dos partes del plano.

Lo que, en rigor, hace de límite son ciertos puntos del mismo plano de papel blanco; los "mismos", desde el punto de vista óntico, que antes de comenzar a ejercer la función de límites, de separadores del plano en dos regiones.

Y el que ciertos puntos o partes del plano de papel blanco hagan de límites no es un nuevo ser, ni una propiedad óntica de ninguna clase; límite o hacer de límite no es ni sustancia ni cantidad, ni cualidad ni acción... La sustancia, cantidad, cualidad, acción, relación pueden ser finitas o finitadas, admitir delimitaciones; por eso, el límite en cuanto límite no pertenece a ningún tipo de ser ni es ninguna propiedad óntica de ningún ser.

Más aún: límite no es relación, en cuanto relación es un tipo o categoría de ser. Puede afectar el límite a la relación, dando relaciones finitas. Así, dentro de un plano, una circunferencia descrita en él no sólo delimita el plano y lo corta en dos partes, sino que entre las dos partes regirá una relación de mayor a menor. Dentro de la transfinitud (y aquí va la palabra esencial), propia del plano, un límite o figura que haga de límite introduce una pluralidad mensurable y comparable, es decir, hace surgir la relación igual-menor-mayor, sometida, por tanto, esta relación a la transfinitud del plano (superabilidad y contingencia óntica pura de tal relación en el plano) y al oficio de límite que no es ningún oficio óntico, pues nada adquiere ni pierde el plano por haber en él delimitado dos partes.

El límite o la función delimitadora introducida por una cosa o propiedad no es relación, como no es ninguna otra clase de ser o propiedad óntica.

Y vale, además, la inversa: que la relación y, en general, ningún tipo de ser o propiedad de ser pueden hacer, en cuanto tales, de límite. Nada es "esencialmente límite", como puede ser esencialmente Dios, creatura, cantidad...

Desde el momento en que un límite pertenece a la esencia de una cosa, como cada esencia en cuanto esencia es algo original y único, el límite deja de ser límite. Así el 2 en cuanto tipo de esencia aritmética, la circunferencia en cuanto tipo original de ser figura, Sócrates en cuanto Sócrates... son únicos en sus universos respectivos, son todo y sólo lo que son; están más allá de la correlación finito-infinito, no colindan con nadie. El dos en cuanto "el" dos ni siquiera es sumable o comparable con el tres en cuanto "el" tres.

Lo que sucede es que se dan cosas transfinitas; a saber, que no poseen por esencia tal o cual límite concreto, pero "pueden" ser limitadas, de manera que este poder ser encierra, indisolublemente, la doble posibilidad: la directa, de poder tener tal o cual límite, y la inversa de poder superar y eliminar tal o cual límite concreto. Esta doble posibilidad asegura el que ninguna cosa o tipo de ser sea "esencialmente" finito, pero que ciertos seres o propiedades de seres sean finitables por tal o cual límite, cada uno de los cuales es superable, no se agarra a la cosa, no pertenece a su esencia.

*a)* No se dan, pues, cosas esencialmente finitas, porque la unicidad de cada tipo de esencia destruiría la referencia plural incluída en todo límite. Aunque se dan cosas y esencias sometidas a relaciones, al parecer, afines, como las de mayor, igual, menor, superior, inferior, an-

tecedente-consecuente... Inexistencia de finitud esencial o inexistencia óntica de "límite".

*b)* Se dan cosas transfinitas que "pueden" admitir límites, pero cada uno de tales límites y las delimitaciones y relaciones introducidas por ellos son superables; como son borrables las circunferencias que dibujo en un plano, las ondas en la superficie lisa de un lago. Así sucede en la cantidad y en ciertas cualidades (intensidad del sonido, del color...). Transfinitud en segunda potencia.

*c)* Un tercer tipo de seres incluye una transfinitud más restringida que la anterior. Tales cosas pueden tener límites, un tipo de límites y dentro del tipo todos los casos concretos o maneras de realizar tal tipo de límites; pero, además, tienen que tener en cada momento uno u otro de los límites del "tipo", aunque cada uno de tales límites concretos sea superable; mas, al superar éste, se ha de caer en otro del tipo. Así sucede con los cuerpos físicos: con el sonido, con la luz... Todo sonido y toda luz tiene que tener en cada momento, para poder ser reales, una intensidad delimitada o finita, una u otra; cada una superable; se puede, *a priori*, aumentar la intensidad del mismo sonido, la de cada color... Pero no es superable este límite general, a saber, tener que tener una intensidad concreta y única en cada momento de su realización. Igual sucede con la forma geométrica de los cuerpos reales: tienen que tener en cada momento una forma geométrica finita y fija; pero no esencialmente una sola, pueden cambiarla y superar así cada una de las incluídas en un tipo de formas geométricas, más o menos amplio, con más o menos modelos posibles.

Esta transfinitud es de potencia inferior a la precedente. Pues, aunque tales cosas no sean esencialmente finitas, lo son condicionalmente, por necesidad consecuente,

supuestas ciertas circunstancias (tener que ser reales, tener que serlo en tal tipo de universo...). E inclusive no se ve *a priori* la imposibilidad de que haya cosas que pueden ser "específicamente" finitas, es decir, esencialmente finitas dentro de un género o especie determinada, a condición de que dentro de tal género o especie quepan muchos grados y maneras de límites, pues en este caso se evita la contradicción del concepto "límite esencial". Llamo a este tipo de cosas transfinito en primera potencia.

*d)* Se da un tercer tipo de entidades con pura potencia de transfinitud. No sólo tienen la posibilidad de superar cada uno de los límites pertenecientes a un tipo o género, sino que pueden superar cualquier límite de cualquier orden o género, en virtud de tener conciencia de qué es ser límite en cuanto límite. Tal es el hombre.

Eso de tener conciencia de qué es ser límite resulta un arma de dos filos. Experimentar, vivir conscientemente una cosa como delimitante no puede suceder sino en un tipo de ser ni finito ni infinito, sino plenamente y simplemente transfinito.

El límite, en cuanto límite, no es ni ser, ni cosa, ni algo de un ser o cosa, como he mostrado hace unas líneas.

Y notar algo como límite incluye notarse como delimitado, como encarcelado, como puesto a presión, es decir, como teniendo potencia e ímpetu trans-más allá de tal límite; o sea, notarse como transfinito. Y notarse así incluye notar el doble aspecto de estar finitado en la propia transfinitud.

Si una cosa puede superar "este" límite, es, respecto de él, transfinita. Si puede superar su "género" entero de límites será transfinita de orden superior a tal género concreto de límites; pero si sabe lo que es límite, así en absoluto, sin restricción a ningún tipo de límites, estará por el mero hecho de este saber más allá de cualquier

límite; será, por tanto, absolutamente y simplemente transfinita. Transfinita y no infinita, pues el Infinito ni puede vivir ni puede notar conscientemente, en sí, en su intimidad (es decir, ni en la conciencia intelectual o en la intimidad del entendimiento) lo que es límite. El Infinito no es un tipo superior a transfinito, sino lo más allá de finito y transfinito.

La grandeza y la tragedia del hombre consiste precisamente en su transfinitud, en que la conciencia —lo íntimo, por antonomasia— "tiene que" notar y vivir la dialéctica desgarradora y aprisionadora de los límites para tener conciencia de su transfinitud. O bajo otra forma: la transfinitud de la conciencia (de la conciencia intelectual, moral, estética...) no se revela a sí misma, sino por y en los límites de cada cosa (real, ideal...); como el vapor no nota su potencia transfinita de expansión ni se desvela, por hablar así, su ímpetu sino al ser y por ser aprisionado dentro de los límites férreos de la máquina.

Límite es, por tanto, categoría en sentido kantiano: es condición de "posibilidad" para que las cosas se presenten a la conciencia como finitas y correlativamente la conciencia se aparezca a sí misma como transfinita, como un cierto absoluto frente a tales aspectos relativos (júntese Descartes, Kant y Dilthey).

La transfinitud del hombre no es algo "hecho", en acto, en explicitación; sino una posibilidad real, una potencia no ordenada a realizarse en un acto ni en un tipo de actos, como la potencia visual en los actos de ver; sino potencia de orden superior a cada clase de actos, en cuanto cada acto (de entender física, metafísica, objetos abstractos, reales, lógica; querer y estimar valores...) se halla, por estructura, finitado y cual moldeado por su objeto, por su fin, por el valor a que tiende... Se or-

dena, pues, la transfinitud a superar cada tipo de acto; no es, por tanto, potencia en el sentido de que la potencia se perfecciona al estar actualizada en y por su propio acto. Según la ontología clásica, la realidad o actualidad es una manera de ser superior a la posibilidad y al estado de potencia. La potencia transfinita del hombre no cabe dentro de estos moldes. Es una potencia capaz de superar y hecha para superar cada "acto" y cualquier tipo de acto, aun los tenidos por últimos y supremos, como el entender; inclusive para superar los diversos tipos de facultades, aun las de dimensiones más amplias. Llegará a vencer la distinción y delimitamiento mutuo, co-lindancia o con-finitud, entre entendimiento y voluntad.

Esto lo notó perfectamente Hegel y antes que él todos los místicos, al describir su experiencia de Dios y hablar de Él como de Supraser, Suprauno. . ., como "el más allá" (ἐπέκεινα, de Platón y Plotino) de cualquier tipo de ser y facultad.

### *8. TRANSFINITUD Y CONOCIMIENTO*

Frente a la gama de vibraciones electromagnéticas, la vista no percibe sino una pequeña franja, la que va del rojo al violeta; lo "ultra" violeta y lo "infra" rojo, es decir, lo transvisible, no es notado por la vista ni positivamente ni siquiera como límite de lo visible, como obstáculo a su transfinitud.

En la vista no hay inclusa ni intrínseca potencia transfinita de orden superior. Para la vista se habrá llegado al ápice cuando se presente (le sea dado) un color suficientemente claro y distinto, es decir, e-vidente. La vista se contenta plenamente con la e-videncia.

Hay entidades y tipos de vida mental que se contentan, como la vista, con la evidencia, con los objetos en

patencia actual de lo que son. Así el entendimiento helénico.

Frente a la escala, infinitamente más extensa que la de las vibraciones, de los objetos reales e ideales hay entendimientos que perciben nada más una franja, sin notar los extremos de ella como límites, sin notar un ultra y un infra. Todos los que hablan de principios evidentes por sí mismos, de verdades primarias y primeras, de la evidencia como supremo criterio, de indemostrables, de axiomas, de que no se puede proceder indefinidamente en el definir y demostrar. . . a todos estos —sean los que fueren, griegos o medievales, cartesianos o husserlianos. . .— les funciona el entendimiento como la vista y sobre la vista como modelo; son intuitivistas por nacimiento, por profesión o por equivocación sistemática y sistemáticamente cultivada. Naturalmente, la transfinitud esencial al hombre se cuela por diversos resquicios, por ciertas grietas del sistema.

Pero como el hombre es la resultante de dos fuerzas, una la de transfinitud que lo asciende ordenadamente hacia el Infinito, y otra de cosificación que lo empuja hacia lo mortal, lo finito, lo hecho, lo definido, "puede" dejarse llevar por la segunda, descender hacia cosa, y contentarse cada vez más con el finito, lo de-finido, lo hecho, lo dado; y, por fin, dejar de notar lo finito, lo de-finido, lo de-finitivo como límite aprisionador de su transfinidad. Sólo cuando uno se mueve contra la pared la nota como límite, y nota su potencia de trans-pasarla; cuando uno se mueve "desde" la pared, tal alejamiento permite "verla" como en sí, como objeto definido y definitivo; sin notarla como límite de la propia potencia vital transfinita.

El que está colocado en plan sistemático de "ver" nunca se romperá la cabeza contra las cosas, no notará

que la vida es vapor a presión, a tensión transfinita capaz de poner todo en movimiento, de hacerlo reventar si es preciso, de superarlo superándose hacia Dios.

Para ningún intuicionista, aunque sea Husserl, puede haber metafísica.

Hay "eidética", el mírame y no me toques sistematizado, la idolatría ante la vista y lo visto.

Es "evidente" para la vista mental o para el entendimiento funcionando en plan visual, intuitivo que no hay más que "ideas", que las "ideas" son el todo de todas las cosas, que cuando una cosa ostenta todo lo que es lo que aparece es todo y sólo idea, que el *logos* de cualquier cosa es "idea"; y qué, por tanto, la fenomenología o aparición *(phaínesthai)* del *logos* de las cosas conduce y es "eidética"; en este estado y sólo en él las cosas se dan a sí mismas *(Selbstgabe)* y el entendimiento que, encandilado, dado a ellas, las intuye, las posee entonces en su misma y propia autenticidad *(Selbsthabe)*.

La tragedia del ser el hombre transfinito se compone de dos actos: el primero consiste en dejarse poner límites; el segundo, en superarlos y desplazar las vallas *(aufheben)*.

Nada puede ponerse límites a sí mismo; en el pleno sentido de las palabras.

Lo transfinito, por ser tal y no ser infinito, da a las cosas —reales, ideales, valores...— la posibilidad de hacer de límites, da a la cosa-en-sí la posibilidad de aparecérseme, de hacérseme objeto, es decir, hacérseme esto, este aspecto, esta cosa (tal figura geométrica, tal número concreto, tal orden físico...); y, al hacérseme objeto, se me hace "definible" y me define; moldea y aprisiona en mis actos, mi transfinitud. Pero, en virtud de este aprisionamiento, la transfinitud puede tomar conciencia de que lo es; y, por una reacción transcendente, poner todo,

todo lo de los objetos y los objetos todos, en movimiento hacia lo Absoluto, hacia el Infinito, conviritiendo así las ciencias en dialéctica, en dialéctica transcendental.

Como dice Heidegger, y explicaré largamente en el estudio sobre el conocimiento existencial, el conocer es un "hacerse patente a", dar a las cosas posibilidad de acceso.

Pero hay que añadir un pequeño detalle: un resquicio por el que es capaz de colarse toda la teoría. Por el "primer" acto de la transfinitud del hombre resulta posible un hacerse patente a, un dar posibilidad de acceso a las cosas de modo que se me presenten como objetos "definidos" (definidos espacialmente, cuantitativamente, cualitativamente, relacionalmente, modalmente); si, además, me coloco en dirección inversa a mi transfinitud esencial —y esto es posible, porque la transfinitud no es infinidad, sino componenda dinámica y oscilante entre infinito y finito—, en este caso caeré en un tipo de conocer finito con apariencias de definitivo y definiente, en un conocer intuitivo, fenomenológico. Frente a él los objetos se me presentarán como "en sí"; se me descubrirá un orden de objetos numéricos en sí, de objetos geométricos en sí, de objetos lógicos en sí, de valores en sí... capaces de ser descritos fenomenológicamente.

Y este funcionamiento intuitivo y fenomenológico del conocer vale para el conocimiento especulativo (de objetos reales e ideales) y para el conocimiento valorativo (de la estimativa, valores). Y el bueno de Scheler podrá construir su Etica material, frente a la ética de tipo transfinito de Kant. (Véase el estudio sobre el conocimiento moral, al que dedico otro volumen.) Y el buen viejo de Husserl nos dará la receta mágica para convertir al hombre en "Argos", en todo-ojos, y para gastar todo el capital de transfinitud vital en proveerse de ante-ojos,

de anteojos para anteojos... o sea, del método intuitivo-eidético.

Para mi transfinitud, desde el punto de vista de mi vocación al Infinito, poco me importa ser carbón o diamante; quiero decir, ser y vivir a lo finito definiente, cristalizado idealmente en y según las ideas de todas las cosas o ser y vivir a lo finito no cristalizado aún, ni ello ni mis actos, en y por las ideas. Todo ello es ser y vivir a lo piedra, preciosa o vulgar.

Dice Heidegger que la metafísica sólo es posible como fenomenológica; y yo contra-digo que la filosofía sólo es posible superando *(aufheben)* la fenomenología, es decir, suponiéndola, poniéndola como escalón a trans-cender.

Si, pues, con Platón admitimos que filosofar es una de las estaciones del movimiento hacia lo divino, habremos de concluir que la filosofía no es posible sino como trascendente y trascendental, y ambos aspectos como manifestaciones de la transfinitud del hombre. (Primera afirmación.)

## CAPITULO TERCERO

## *El Proceso o Método Transfinito en Platón*

### *9. LA MITOLOGIA DE EROS, PENIA Y POROS*

La tragedia entitativa del hombre, su transfinitud, ha encontrado en Platón una explicación mitológica, a mi parecer, insuperable.

"Él Eros, dice Platón (*Symp.* 204, B), es necesariamente filósofo", valiendo también la inversa, que sólo se es filósofo en la medida en que se participa del Eros. Con una precisión: el Eros, como demonio que es, se hallaría en el filósofo de una manera imperfecta, bajo la forma modesta de *philía*, de amor; manera a superar, porque el filósofo no puede ser tal sino tendiendo a absorberse en el *sophós*, en el sabio, y éste en la plena y declarada manera de ser demoníaco. En ella, la filosofía, el amor se convierten en Eros".

Ahora bien: el Eros es hijo de Penía y Poros (*Symp.* 203, A, B, C). Si traducimos Penía por Pobreza y Poros por Riqueza, habremos traicionado y asesinado por traición, una de las exposiciones mitológicas más perfectas.

El Eros es hijo de dos, de dos en cuanto "uno"; no es hijo, pues, de Penía "y" de Poros, como cuando digo uno y uno dan un mismo número que es dos. El Eros es

"el", así en singular, "pobre-rico-en-recursos". Y esto es una estructura dinámica, unitaria y transfinita.

El Eros es la superación y la absorción *(Aufhebung)* de la Penía y del Poros en la unidad transfinita del "pobre-rico-en recursos".

La Penía es el símbolo de la finitud, del confinamiento dentro de límites, de lo definitivamente finito y limitado.

Si el rico es rico en algo es, precisamente, porque el algo en que es rico le proporciona "recursos" para evadirse y superar toda "estrechez". Y estrecho le llega a venir al hombre todo, aun lo más ancho, si lo más ancho posee límites infranqueables. Como el mar, siempre e incansablemente se rompe la cabeza el hombre contra la orilla, en los límites.

La Penía simboliza la finitud, los límites, aun los más dilatados, en cuanto delimitantes y aprisionadores.

El hombre es hijo de la Pobreza; pues, por su cualidad de transfinito tiene la esencial posibilidad y la necesidad actual de tener, en cada momento, unos u otros límites, aunque sean tan sutiles como los axiomas de la lógica o las definiciones iniciales de cualquiera ciencia.

Pero es un pobre "rico-en-recursos"; es hijo de Poros, del que "se sale de todas".

El Mar recibe en griego el epíteto de *eúporos*, de omnitransitable, se puede uno abrir camino en él por cualquier parte. Así es el hombre en fuerza de su transfinitud, en cuanto hijo de Poros; se puede salir de todas, evadirse de toda encerrona —material, como el cuerpo, espiritual, como un sistema científico. . .—.

El hombre es, por tanto, el pobre-rico-en-recursos, el transfinito. Tal vez jamás llegará a ser el Rico, así en absoluto, cual lo es Dios, el Infinito; tampoco podrá

ser nunca pobre de solemnidad, una simple y pura cosa —definible, definitiva, definiente—. Su tragedia es, pues, la misma esencialmente que la del demonio Eros: ser, en unidad dinámica y transfinita, "pobre-rico-en-recursos".

El filósofo es, pues, demoníaco; y, más en particular, demonio erótico.

Y como, según Platón, lo demoníaco es algo *metaxy*, trans, perpetuamente renovado medio entre lo mortal y hacia lo divino, más allá de cada aspecto mortal y más acá de todo lo divino, filosofar será metafísica y metaciencia; evadirse de la espléndida pobreza de cada ciencia, de la deslumbrante pobreza de cada cuerpo en virtud de la riqueza —no de cosas hechas, sino de recursos inagotables— de su transfinitud esencial. (Proposición segunda.)

La explicación mitológica de la esencia del Eros, y, por tanto, del filósofo y, más meditadamente, del hombre, incluye todo un programa de metafísica, todo un método transfinito.

### *10. ESTRUCTURA DEL METODO TRANSFINITO EN PLATON*

Lo traslado del *Symposion* (211, C) y de la *República* (511, A, B).

El método transfinito de Platón incluye los siguientes componentes:

*a)* Una estructura de orden cinético, de movimiento con término transcendente.

*b)* Una serie de estadios a superar, dentro de los cuales caben, en su punto, todas las cosas (seres, ac-

ciones, ideas. . .), de tal modo que todas sean arrebatadas ordenadamente por el movimiento hacia lo transcendente.

*c)* Un dinamismo o principio motor transcendente.

*d)* Un solo término final, absolutamente transcendente y caracterizado de dos maneras: transrrelacional y negativa.

*e)* El proceso es absolutamente convergente y desemboca en un solo término desde cualquier punto y aspecto de que se parta.

Aquí, por primera vez, vamos a encontrar un método estrictamente dialéctico o transcendente; transcendente, es decir, por de pronto, superador de los procedimientos lógicos.

La estructura general de un proceso lógico es

$$\{[(A \rightarrow B) \rightarrow C] \rightarrow D\} \rightarrow E \ldots \text{ etc.}$$

en que A, B, C, D. . . simbolizan proposiciones cualesquiera, inclusive el caso en que todas se reduzcan a una sola proposición: $B = A$, $C = D$, $A = B = C$. . . y el signo $\rightarrow$ simboliza la operación deductiva pura "por tanto", de modo que podemos leer la fórmula anterior: "de A se sigue B, de todo lo cual se sigue C, siguiéndose de todo lo anterior C, etc.

Y para que la fórmula anterior, con más o menos proposiciones, sea una "ley" lógica, es decir, un proceso válido universalmente, incardinable al cuerpo científico, con la propiedad de valor universal y necesario, es preciso que satisfaga a la condición de que para cualquier valor lógico —verdad, falsedad—, de las proposiciones, el conjunto posea siempre el valor Verdad (V), es decir, valga la ecuación lógica:

$$\{[(A \rightarrow B) \rightarrow C] \rightarrow D \rightarrow E = V.$$

Como en las ecuaciones algebraicas A, B, C, D, E. . ., deben satisfacer ciertas condiciones muy generales, im-

puestas por la exigencia de tener que ser el todo siempre verdadero. No nos interesan aquí.

He traído la fórmula anterior como tipo de comparación con la estructura del método dialéctico de Platón.

"De-un-cuerpo a *dos*,
*de dos* a *todos* los cuerpos hermosos; (I)
*de* todos los cuerpos hermosos *a* las hermosas empresas; (II)
*de* todas las empresas bellas *a* las ciencias y doctrinas; (III)
*de* todas las ciencias *a* la Belleza Misma."
(*Symposion*, 211, C, D).

La estructura formal es (de-a-hasta) (ἀπό-ἐπί-ἕως). Comparemos detenidamente el proceso lógico y el dialéctico.

### *II. PROCESO LOGICO Y PROCESO DIALECTICO*

En primer lugar, si exijo del proceso lógico deductivo que me dé un procedimiento o ley siempre válida no puedo elegir como quiera el tipo de proposiciones y el tipo de operaciones lógicas. Así para obtener una figura silogística siempre válida no puedo tomar sin restricción alguna el tipo de proposición y operaciones lógicas; según las figuras, una proposición habrá de ser universal afirmativa o negativa, o particular afirmativa o particular negativa, y el término medio deberá estar colocado de conveniente manera propia de cada figura; como en las ecuaciones, no todo puede ser positivo o negativo, si quiero que dé = O; se requiere para ello una adecuada distribución de valores y signos.

De aquí se sigue una restricción esencial a las leyes lógicas. Son ciertamente universalmente válidas; pero,

en defintiva, resultan tautologías, decir *(logos)* lo mismo *(tautón)* de la misma manera. El principio de identidad, lo mismo que el de igualdad en matemáticas, conducen a A es A, A = A.

La lógica es el dominio de las proposiciones analíticas y de los procedimientos analíticos; y todos los tipos de deducción no son, en resolución, sino identidades mediatas o inmediatas. Y como cada cosa no es, en rigor, sino idéntica consigo misma, el proceso lógico puro se mueve siempre en círculo, alrededor del mismo punto y a la misma distancia de él; sólo varía el ángulo de giro, el punto de vista para ver lo mismo de distintas maneras y para ver las distintas maneras de lo mismo. Lo que conduce, en defintiva, a ver que las distintas maneras no son distintas sino la misma y única.

La lógica no sabe sino declinar; lo mismo, de lo mismo, para lo mismo, con, de, en, por, sin, sobre, tras lo mismo . . .

Y esta "identidad" —virtud y a la vez limitación de lo lógico— hace también que las operaciones lógicas sean reductibles a una sola, siendo las demás distintas maneras de la única operación básica.

Así las operaciones lógicas: por tanto, o también, no, y . . ., pueden formularse con una sola, por ejemplo, con la disyunción general o incompatibilidad. Véase cualquier tratado de lógica matemática.

La lógica encierra, por tanto, a lo que a ella se somete dentro del círculo infranqueable de la identidad formal, no quedándole al entendimiento más faena que la de los asnos en la noria: dar más y más vueltas alrededor de lo mismo, a la misma distancia de lo mismo, sacando siempre lo mismo.

La transfinitud del hombre se rebela contra tal plan de identidad absoluta, que, de ser realizable, traería, en-

tre otros inconvenientes, el de hacer imposible una dialéctica y enderezar todo hacia el Infinito.

El dominio absoluto de la lógica formal incluiría, por extraño que parezca, el más ineludible ateísmo.

Pero mal puede la lógica hacer de carcel mental, encerrar cada cosa en sí misma, cuando ni ella misma en cuanto ciencia está cerrada, separada de lo no lógico.

Me refiero a la imposibilidad de hallar para la lógica formal en conjunto un sistema de axiomas que posea las propiedades de compatibilidad (no contradicción interna), independencia y suficiencia, y, sobre todo, la de definibilidad y perfección *(Volstaendigkeit, Entscheidungsdefinit)*. Del sistema de axiomas de la lógica no se puede mostrar que es "un" sistema, que posee una tal unidad estructural que le dé consistencia en sí mismo (exclusión de la contradicción para cualquier uso de las operaciones lógicas), que lo defina en sí, separándolo de lo no-lógico, y que ante cada elemento, proposición o unión de proposiciones se pueda decidir si pertenece o no a la lógica.

Si, pues, no consta que la lógica posea unidad, menos aún constará que posea identidad; aunque, como diré al hablar de la forma del conocer científico, la lógica se aproxime más que ninguna otra ciencia al tipo de sistema, perfectamente cerrado en sí, perfectamente idéntico consigo mismo, y, por tanto, imponga a lo que a él se someta y dentro de él caiga, la norma de la identidad.

En cambio, el proceso dialéctico o transcendente no se halla sometido a la identidad de tipo circular.

La dialéctica auténtica engloba, como la bola de nieve al descender de la cumbre, todos los objetos en una unidad de tipo transcendente, de comprensión y extensión crecientes hasta el Infinito. No rueda la dialéctica, como lo hace la bola de billar sobre la mesa, sin aumentar de

radio, en pura rotación sobre sí, sino que, cual remolino potente, arrastra todo, en vueltas cada vez más amplias y comprensivas, en espiral de ramas cada vez más abiertas al infinito; y habrá cosas que por su estructura reducida quepan en las primeras vueltas y otras, que entren en las más remotas. Todas, en fin, cabrán dentro de ella como todo el plano llega a entrar, en el límite, dentro de la espiral que partió sin grandes aspavientos de un punto para dar a la uniformidad y paz de los puntos del plano aspiración y sentido transfinitos.

A dos puntos cualesquiera del plano les importa un comino hacer de límites de una recta o ser englobados dentro de la rama, aspirante a lo infinito, de una espiral. El punto, lo más uno e idéntico en geometría, está más allá de la oposición finito-transfinito-infinito.

Es la transcendencia del hombre la que, al hacer geometría o meterse en lo geométrico de a las cosas el sentido de finitas o transfinitas.

Y es esta posibilidad esencial al hombre la que hace posible someter todo, todo —real e ideal, seres y valores...—, a la dialéctica, a un proceso sistemáticamente transfinito.

He traído el esquema cinético de Platón. Vamos a examinarlo.

### *12. LOS COMPONENTES DEL METODO DIALECTICO ASCENSIONAL*

Platón cree poder englobar todas las cosas —cuerpos, acciones, ciencias— en un movimiento ascensional hacia lo Infinito, hacia la Idea de Belleza en sí.

El esquema no es: "A, por tanto B", sino un esquema cinético: "de-a-hasta". Este mismo esquema hallamos en la *República* (libro VI, 509, *ss*).

Notemos delicadamente las metáforas platónicas que describen el proceso. Todas son de tipo cinético transfinito. Me concreto a dos: ἐπίβασις, y ὁρμή, escalón e ímpetu.

Frente a todas las cosas, sean las que fueren, y preséntense tan fijas y señeras como quisieren, la transfinitud del hombre las obliga a aparecer, según Platón, como *hypothesis*, como apoyo para sus pies, como bases para sucesivas ascensiones. Por eso, dice Platón, que se debe mirar "las hipótesis, no como principios *(arché)*, sino como lo que en realidad son, como hipótesis", a saber, "como escalones *(epíbasis)* e impulsos *(hormé)* (*Rep.* 511, B).

Cada cosa puede ser vista como peldaño de una inmensa escalera que lleva, por intrínseco impulso, hacia el Infinito, hacia la Idea de Bien, hacia la Idea de Belleza. Al apoyar el pie mental en cada una de las cosas echa a andar el proceso dialéctico, automáticamente, como ciertas escaleras mecánicas.

Santo Tomás y Cayetano dirán, siglos más adelante, que todas las cosas están sometidas a la analogía de atribución, cuyo analogado principal es Dios y, por tanto, Dios entra en la definición de todas las cosas. Lo cual no es sino decir —con palabras que han hecho, como los que las pronunciaron, voto de pobreza en metáforas— lo mismo que Platón.

No sólo cada cosa, suelta o en científica constelación, es vivida como peldaño hacia lo Infinito, sino que encierra algo así como una "hormona" metafísica. Hormona es la misma palabra que *hormé* (ὁρμή), con otra ortografía. Pero se presta a una pequeña metáfora de sabor biológico. Cada cosa es una hormona, un excitante, un aperitivo de lo Infinito; una secreción interna de todas las cosas que,

cual su jugo de infinidad, nos vuelve Bacos, demonios en trance erótico, es decir, auténticos filósofos.

Es claro que cada cosa habrá de poseer —además de su anatomía y fisiología propias, de su esencia— algo así como "su" tipo de hormona, de jugo transfinito. Y de un tipo serán las hormonas transfinitas de las cosas geométricas y de otro las lógicas, por ejemplo. Y de una manera particular habrá que vivir y mirar lo geométrico para que me sirva de peldaño hacia lo infinito, y de otra y propia manera habrá que vivir lo lógico puro para que me sirva de peldaño para el mismo término.

Se plantea, pues, la cuestión transcendental: ¿qué transformaciones sufren las cosas y ciencias cuando se las somete a la condición transfinita de tener que ser peldaños y hormonas hacia el Infinito?

¿Cómo transforma la dialéctica a las ciencias?

¿No sucederá en filosofía algo así como lo que pasa en matemáticas, que el paso al límite "infinito" da casi siempre un sinsentido, algo indefinido; y, en el mejor de los casos, conduce a otra cosa "finita", tal vez más finita que la inicial, no haciendo, por tanto, tal operación transfinita, sino con relacionar cosas finitas?

Se trata, como se ve, de la existencia y validez misma de la dialéctica, en cuanto proceso transfinito.

Y se trata, entre otras cosas, de una —de la más importante—, de si valen o no valen las pruebas de existencia de Dios.

Porque —y de esto trataré más adelante— ninguna prueba de la existencia de Dios vale en virtud de su estructura lógica o científica estricta; valen en cuanto son procesos dialécticos.

La ciencia y la lógica pueden hallar, y hallan en ellas faltas irreparables. Pero es que no son procesos lógicos,

sino dialécticos. Las cosas e ideas que entran no lo hacen por su definición, por sus elementos finitos, por sus aspectos idénticos; entran por sus elementos transfinitos, por sus hormonas transfinitas, por sus potencias de transfinitud.

La validez de la dialéctica se puede mostrar de dos maneras: una negativa, otra positiva.

Negativamente: mostrando que todo objeto o sistema de objetos no puede ser perfectamente definido, es decir, que todos tienen por una parte u otra un poro o lugar de evasión hacia lo no-finito.

Con términos modernos: que ninguna ciencia forma un sistema perfectamente cerrado; por tanto, se presta por constitución a un proceso transfinito. La mostración de la existencia de tales necesarios escapes al infinito en la cosa, al parecer, más cerrada y definida constituye un capítulo sumamente interesante de pre-metafísica, una especie de teología negativa. A lo largo de este trabajo y en el estudio sobre las demás formas de conocer iré presentando datos a este respecto. Acabo de traer uno sobre la in-definibilidad *(Unvollstaendigkeit)* de la lógica formal, en cuanto ciencia.

Positivamente: mostrando o tomando conciencia de la transfinitud del hombre. Es el procedimiento que he seguido hasta ahora en los párrafos precedentes.

Pero podría suceder muy bien, como acontece en matemáticas con la operación transcendente de paso al límite infinito o con la inducción transfinita, que la potencia de transfinitud del hombre fuese capaz de romper cada uno de los límites, de hacer explotar las cosas, más sin que tal sucesión de superaciones y explosiones formase un método, un camino convergente hacia lo Infinito.

Las explosiones de la transfinitud del hombre han de ser, como las del gas en los motores, convenientemente

dirigidas, definidas y desdedifinidas por los límites. Sólo entonces el hombre corre, recto y seguro, hacia el Infinito, hacia Dios.

### *13. LA EXPERIENCIA DIALECTICA Y SUS FORMULACIONES*

Ahora bien: no se comprueba de la misma manera la validez y eficiencia de un camino que la de una cosa hecha y derecha.

La validez de una bicicleta en cuanto tal se comprueba solamente en y por el movimiento; y sólo el movimiento la mantiene en su tipo de equilibrio cinético. Si se para, se cae; y resulta una cosa inerte, casi sin sentido; su equilibrio es entonces de tipo estático, igual que el de una piedra, que el de las cosas; de lo "hecho" definitivamente.

La dialéctica es una bicicleta ideal, en que todas las cosas —las más inertes, sólidas y resistentes, como los cuerpos, los números, las ciencias. . .— han sido convertidas en órganos de locomoción, capaces de un nuevo tipo de equilibrio, el cinético, capaces de tener dirección y sentido: dos matices reales sutilísimos, casi invisibles, pero que orientan y dirigen todo hacia Dios, hacia el Infinito.

Que el proceso dialéctico sea, esencialmente, camino y estructura cinética nos lo muestran los tipos de metáforas empleadas por Platón, la estructura del "de-a-hasta", los términos de peldaño e impulso.

Cuando, por ejemplo, Santo Tomás llama a las pruebas de la existencia de Dios "vías", *quinque viæ*, los cinco caminos, da expresión, tal vez de manera poco inteligible para los no místicos, a la estructura peculiar de las pruebas de la existencia de Dios, a saber, a su tipo de estruc-

tura dialéctica, frente al tipo de pruebas puramente lógicas, sin dirección, sin sentido, sin movimiento hacia un término infinito y transcendente.

A Dios, al Infinito no se le halla como nos hallamos con la conclusión de un silogismo o como nos tropezamos con una piedra o como se encuentra uno con la circunferencia.

La conclusión de un silogismo y, en general, la conclusión de cualquiera figura deductiva cierra *(conclúdere, con-cusio)* intrínsecamente la figura, es su parte constitutiva final. Y el Infinito no puede ser conclusión del universo, está más allá que él.

Así, Dios no es la causa primera del mundo ni su causa final, si entiendo causa de una manera unívoca a como son causa las cosas finitas; no es El ni el primero ni el último, ni el principio ni el fin de lo finito; si entiendo primero y fin como elementos de una serie en que entre, como elemento, lo finito. Dios es transcendente; es supra-causa y suprauno y supralógico.

Con una metáfora matemática diría que Dios es el límite del mundo, pero que tal límite no pertenece a la sucesión que a él tiende.

Cuando uno ha llegado a la cima de un monte tiene la impresión directa de la inaccesibilidad del cielo; cuando por cualquier proceso y método transfinito se ha llegado al ápice y culminación de lo finito, todo auténtico filósofo ha tenido parecida impresión, la impresión de que entre lo finito, aun sometido a una superación ascendente, y lo Infinito se abre un abismo, el que asegura la absoluta transcendencia de Dios.

A esta experiencia, que sólo se tiene en las cumbres, han dado los filósofos diversas expresiones.

Platón dice expresamente: "Que si se asciende continua y derechamente a través de lo bello en todos los

órdenes, cuando se aproxima uno al final —de repente— se le ofrecerá el espectáculo maravilloso de lo por naturaleza bello." (*Symp.* 210, E).

Notemos que dice *a)* "de repente" *(exaíphnes)*, como aparición súbita, imprevisible y deslumbrante.

Ahora bien: cuando el final de un proceso pertenece intrínsecamente al proceso mismo, tal final y conclusión no causan sorpresa alguna, es precisamente la conclusión lo más natural y previsible entre lo natural y previsible. Lo Bello, en cuanto lo por antonomasia transcendente, o lo transcendente desde el punto de vista de lo Bello, se aparecen de repente, de improviso, deslumbrantes, a pesar de que, desde el principio del proceso ascensional podríamos habernos acostumbrado a la belleza cada vez más deslumbrante. Es que lo Bello, en cuanto transcendente, o lo Infinito en cuanto Bello, no entra en el proceso; el proceso "apunta" hacia Él, cual las agujas de nuestras torres hacia el cielo, apuntan hacia su transcendencia y apuntan su transcendencia.

*b)* Y además, dice Platón, que lo Bello en cuanto límite del proceso transfinito, aparece "admirable" *(thaumastón)*; ni habría por qué desconcertarse y quedarse extáticamente encandilado y boquiabierto ante lo Bello, si lo Bello fuese la natural y propia culminación del proceso a través de todas las bellezas del Universo; de los cuerpos, empresas, ciencias. . .

Estos dos sentimientos —transcendentes y transfinitos—, cuando surgen al final de un proceso dialéctico revelan el abismo entre lo finito y lo Infinito la absoluta transcendencia de Dios.

La dialéctica con su fuerza transfinita no hace sino levantarnos poco a poco hasta el vértice de lo finito; sólo allí se puede experimentar el vértigo de lo infinito.

Además: Platón emplea, al menos, quince negaciones en el pequeño párrafo que comento (*Symp.* 211, A). El proceso dialéctico ha pasado gradualmente por los cuerpos bellos todos, por las grandes y magníficas empresas, por las ciencias en el esplendor de sus estructuras de perlas ideales; y cuando se cree haber llegado al fin, todo este creciente esplendor y deslumbrante belleza ha de ser "negada" aparece cual sombra frente a la salida —súbita, deslumbrante— de lo Bello.

"Lo Bello, dice Platón, al aparecerse en sí no es ni *logos* de ninguna clase, ni ciencia alguna ni . . .; a pesar de que la ciencia . . . son escalones e impulsos hacia lo Bello." Esto nos indica que lo transcendente no cabe dentro de la serie que hacia él tiende, ni siquiera como lo supremo de ella.

Lo Transcendente no es, por tanto, conclusión en rigoroso sentido; la conclusión no convierte en negación o privación las premisas, sino que las supone y afianza en su plena y firme positividad.

Emplea, por fin, Platón, para describir la impresión mprevisible de la aparición de lo Bello, un verbo muy ignificativo: *katópsetai. Katópsetai* no es ver simplemente, es sentir un ataque de luz al que no resiste ni la iencia misma, la de ojos sistemáticamente educados para laridades indefinidamente crecientes. Este tipo de visión lo recuerda el de los teólogos *visio beatifica*, una visión en ue los ojos quedan "beantes", abiertos, abiertos al infiito, desorbitados, desfinitados.

Una fórmula más técnica de esta impresión transcendente dió Platón en la *República* (509, A.)

El Bien, en cuanto término transcendente al proceso ransfinito, dícese estar *epékeina tes ousías*, más allá del er, y del ser bajo la forma por excelencia es la sustancia.

Ningún proceso de tipo lógico permite tales saltos y superaciones de discontinuidades; regido por el principio de identidad, todo lo lógico se une con continuidad infinitesimal.

El límite, inaccesible a la continuidad de todo proceso lógico, resulta accesible, según Platón, a un proceso transfinito en virtud de dos componentes propios de tal tipo de proceso: ascensión e impulso. No se recorre nunca un escalón ni se pasa por algo en cuanto hace de peldaño según un proceso de continuidad infinitestinal o lógica, tipo Zenón. En plan lógico nunca se sale de "lo mismo". Todo proceso dialéctico procede por saltos, por discontinuidades. No se sube a lo infinito en virtud de la potencia transfinita a pasos de tortuga, pacientemente, largamente medidos según las normas de identidad, igualdad, continuidad infinitesimal. Sino que el ímpetu ascensional propio de la dialéctica salta, lo más de prisa posible, por todo; amontona las acciones sobre los cuerpos, sobre ambos las ciencias, en un afán inconteniblemente acelerado de hacer de todo torre de Babel con que escalar el cielo. Y cuando ha llegado a convertir el universo entero en atrevida escala, al llegar al último tramo y notar que lo Infinito es transcendente, que está más allá de todo, el ímpetu dialéctico no para, sino que arroja al hombre —por salto desesperado y salvador, a ojos cerrados— en brazos del Infinito. La dialéctica termina en una mística.

Notemos la formulación que da Platón a este paso —irremediable, dichosamente irremediable— entre dialéctica y mística.

### *14. EL CONTACTO TRANSCENDENTE*

"La potencia dialéctica 'toca' *(háptetai)* lo transcendente mismo." Durante el proceso dialéctico, y no diga

mos dentro de la ciencia, la dialéctica "ve", trata con ideas, con lo por antonomasia y propiedad visible en cada cosa; pero llega un momento en que este trato vidente tiene que desaparecer y hasta parecer oscuro frente a la transcendencia del Infinito; y entonces, por hablar así, la vista se convierte en tacto, se palpa con los ojos.

Ahora bien: echarse a ojos cerrados y brazos abiertos, convertir los ojos en brazos sólo puede hacerse ante el Bien y la Belleza. Y en rigor, sólo con el Bien nos abrazamos a ciegas, con irrefrenable ímpetu, renunciando gozosamente a la tranquilidad de la visión contemplativa de la ciencia, cuando el Bien se aparece como término transcendente de un proceso o camino a través de las bellezas ascendentes de las cosas.

Tal vez nada más que la Belleza permite, de una manera aproximadamente continua, parecida a la conexión del proceso científico, el paso de vista a tacto; la conversión casi gradual con continuidad vital entre ojos en función contemplativa eidética y ojos en función de brazos abrazantes.

La pura y simple idea de una cosa nos conmina en una pura y simple contemplación; deja al ojo en ojo. Sólo las ideas en cuanto bellas juntan a la exigencia de visión la exigencia vital de unión; a los ojos les nacen entonces manos, se absorben *(Aufhebung)* en manos.

En virtud de este des-ojarse en manos prensoras, la dialéctica "toca" el infinito. Y este toque, este contacto es el fenómeno místico por excelencia y en propiedad.

En el *Symposion* (211, D) emplea Platón el término de "ataque apoplético *(ekpéplektai)* para designar la impresión que recibe el entendimiento al lanzarse sobre el Infinito.

El infinito, en cuanto transcendente lo finito y lo transfinito, es descrito unas veces como lo Bello absoluto,

y otras como lo Bueno en sí. Plotino dirá que es lo Uno *(to hén)*, y el místico cristiano dirá que es Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.

¿En qué quedamos?

Al bajar del cielo a la tierra, lo primero en que se puede posar los pies son las cumbres de las montañas. En la tierra ideal del conocimiento, tomado en toda su amplitud y desde el punto de vista dialéctico, hay también cumbres, aspectos-cumbres, ápices que sin poder ya ascender más allá apuntan al más allá, y cual puntas de pararrayos aguardan desafiadoras el rayo de lo transcendente.

No es que Dios, en cuanto transcendente, sea Padre, Hijo o Espíritu Santo, ni uno, ni trino, ni abstracto ni concreto; sino que al desprenderse la mente del abrazo místico, del contacto con el infinito, y caer sobre lo finito cae, precisamente y ante todo, sobre las cumbres, sobre las puntas enhiestas en que la dialéctica ha aguzado lo finito. Al revertirse, por la causa que sea, los brazos en ojos, lo primero que ven son ciertos aspectos dialécticos antes que otros.

Así que Dios no es ni Padre ni Hijo ni Espíritu Santo, ni el Absoluto es lo Bello ni lo Bueno; sino que los aspectos de Padre, Hijo y Espíritu Santo, Bello, Bueno... son las primeras cumbres conceptuales y reales de nuestro mundo conceptual y real que descubre la mente al caer del cielo.

Y digo que estas cumbres o estos aspectos-cumbres son los primeros en aparecerse a la mente en descenso de la unión divina; los primeros, con pleno y propio derecho, y no pueden ser suplantados en dicho oficio por otros aspectos más llanos, como los de cuerpo, número, accidente...

El ímpetu transfinito del hombre necesita siempre un trampolín para dar el salto, mortal para la vista y la ciencia, de lo finito a lo Infinito.

Tal trampolín lo construye la dialéctica con los objetos finitos, cosas o ciencias. Y este es el privilegio y el sino de la transfinitud del hombre; hacer de todo trampolín para el Infinito. Cada genio dialéctico, digamos cada tipo de místico surgido de un genio dialéctico, crea su tipo de trampolín meta-físico o trans-finito.

El trampolín platónico para "su" salto transfinito se compone de los cuerpos, acciones y ciencias; y su fuerza impulsiva se la da la belleza y la bondad; cada tipo de belleza de un objeto remite e impele a otro superior: la de un cuerpo a la de dos, la de dos, a la de todos, la de todos los cuerpos a la de todas las empresas, la de ésta a la de las ciencias y, llegados al extremo de la belleza de las cosas finitas, el ímpetu se hace, como en el extremo de la palanca, máximo, e impele a la mente, sin apoyo finito ya, hacia lo finito.

El trampolín dialéctico de Plotino se compone también de todas las cosas, sólo que su fuerza impulsiva le vendrá de la oposición entre pluralidad y unidad, y de la convergencia de ambas hacia la "Unidad", que es lo transcendente, lo infinito frente a la oposición uno-muchos. Y, vuelto del contacto místico, lo primero en que tropezará Plotino, como en cumbre ideal, será en la noción de Lo Uno, bajo de la cual, como bajo la unidad de la cumbre, se extiende la pluralidad y unidad multiforme de las cosas. Y entonces dirá que Lo Absoluto "es" o Uno.

La electricidad difundida por la atmósfera se afila y adelgaza en punta de luz para caer sobre la punta del pararrayos, sobre la humilde tierra en gesto transfinito. Si la electricidad pudiera hablar diría que en la atmós-

fera existe bajo forma cósmica, universal, infinita, pero que "es" punta de luz en la punta del pararrayos.

El entendimiento humano, a su vez, lo más que puede hacer para superar su finitud es terminarse en punta; y en la punta dialéctica termina el entendimiento en cuanto entendimiento, en cuanto ojos. Y la punta intelectual, el ápice mental, no dice ni ve sino lo que "es", el aspecto de "ser" de un objeto. Por eso, al caer el hombre del abrazo y contacto con el Absoluto sobre la punta del entendimiento, surge por vez primera y como primera formulación un acto mental, el ápice de todos los actos intelectuales; y si ese ápice aguzado por la dialéctica es "ser" verá y dirá el entendimiento que lo Absoluto es "ser"; si es Belleza, dirá que lo Absoluto es la Belleza; si tal ápice es de Amor, verá el entedimiento que Dios es Amor.

Pero, en rigor, Dios no es ni uno ni trino, ni abstracto ni concreto, ni Amor ni Idea, ni Ser ni Belleza, sino todo eso junto y sublimado, superado, transcendido por manera absolutamente transcendente para nosotros los pobres transfinitos, pobres a pesar y en virtud de nuestra transfinitud.

Lo que distingue una dialéctica de otra —la platónica, por ejemplo, de la hegeliana— no es precisamente ni propiamente la cantidad de cosas que constituyen el trampolín dialéctico. Es claro que la dialéctica platónica encierra menos elementos que la hegeliana, pues, entre otras cosas, el número y perfección de las ciencias es menor en Platón que en Hegel. Lo esencial de toda dialéctica es el "diá", el tipo de movimiento a través de los *lógoi* o razones de todas las cosas.

## *15. LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS COMO VIAS O PROCESOS DIALECTICOS*

Las cinco pruebas que de la existencia de Dios trae Santo Tomás son cinco vías o caminos que llevan a Dios; y poseen igual estructura dialéctica que el método por el que Platón asciende al Bien absoluto, a la Belleza absoluta, o que el camino por el que Plotino nos lleva a lo Uno.

En rigor, hay que decir que todos los caminos dialécticos que llevan a Dios terminan en punta; sólo que esa punta apunta al Infinito.

Y aquí es preciso evitar un error atentatorio contra la transcendencia divina.

La dialéctica —en cuanto potencia transfinita que dispone, en forma y pretensiones de Torre de Babel, todas las cosas— puede hacer terminar todas las cosas en forma de punta y cada construcción dialéctica hará "su" punta, y desde esta "su" punta el Infinito podrá aparecerse bajo un punto de vista especial. Así el proceso dialéctico del *Symposion* funde en forma de pirámide todas las cosas, y de poder fundente hace la belleza, la belleza ascendente sin límite superior de todas las cosas o la belleza de todas las cosas dispuesta por orden ascendente. Y al desarrollar o arrollar todas las cosas según las potencias ascendentes de belleza, la punta de esa dialéctica pirámide apunta al Infinito bajo el aspecto de belleza, y al descender del abrazo mutuo e inmediato aparece en esa punta la Infinidad como Belleza, como la Belleza absoluta.

En la *República* ordena Platón todas las cosas según las potencias ascendentes de bondad *(agathón)* y el proceso termina en punta, termina más acá del Infinito; sólo el ímpetu transcendente nos hace dar el salto transfinito

que lleva al contacto inmediato con lo divino, y, al descender, por tirarnos hacia abajo nuestra transfinitud, sobre esa punta dialéctica, ápice del conocimiento, salta la chispa que presenta al Infinito como la Bondad absoluta.

Y por iguales procedimientos y motivos el absoluto aparecerá como lo Uno, en Plotino; y como Dios-Padre, Hijo, Espíritu Santo en la teología católica y como la Idea absoluta en Hegel.

Lo que se debe evitar es lo siguiente: el procedimiento dialéctico termina en punta de belleza, de bondad, de unidad, de personas divinas, de idea...; pero no se puede concluir, *a)* Que lo absoluto sea la bondad, la belleza, la idea, lo uno, Dios-Padre, Hijo, Espíritu Santo... de manera que uno de estos aspectos sea "el" esencial y central; y los demás, atributos. El absoluto no tiene "esencia".

*b)* Que el absoluto sea la Bondad y la Belleza y la Unidad y la Idea absoluta..., es decir, que lo Absoluto sea una especie de síntesis de todos los aspectos apuntados por las puntas transfinitas de las dialécticas.

Lo primero supondría que hay una dialéctica privilegiada y que lo que ella apunta, el aspecto con que lo Absoluto se aparece en ella, es "la" esencia del Absoluto. Ahora bien: Lo absoluto transciende ese mismo aspecto de esencia, entendida intelectualmente, pues transciende inclusive la distinción entre entendimiento y voluntad, entre sustancia y accidente, entre esencia, atributo y modo. En el orden estrictamente intelectual, el concepto de Idea se distingue esencialmente del de Bondad, del de Belleza, del de Unidad... y es imposible que conservando a cada uno de estos aspectos su originalidad irreductible, sus propias razones objetales, en terminología de Cayetano, puedan identificarse en una sola realidad.

Por este mismo motivo lo absoluto no es ningún tipo de síntesis de todos los aspectos dichos.

Sólo puedo decir de Él, que es trans o suprabueno, suprauno, suprabello, supraser.

Ahora bien: a algo que es supra o más allá que cualquier aspecto por sublime que pueda aparecerse a un ser transfinito condenado a tener un límite u otro en cada momento, no se puede sino apuntar o aludir; pero no es posible saber exactamente qué es, cuando se es supraser, ni decir de él "bueno", cuando se es suprabueno...

La manera, por tanto, como en el supra o transcendente se juntan lo Uno, lo Bello, lo Bueno, lo ser... está supra o más allá de todo lo que podemos concebir.

Puede tener perfecta razón la Religión católica en sostener que el Verbo se encarnó; pero jamás tendrá razón el teólogo que sostenga que la *intelligentia subsistens* es la esencia divina, como dijo el corto de vista, Juan, de Santo Tomás. Dios, a lo más, sería la transinteligencia transsubsistente; y este trans o más allá deshace todo contenido concreto. No se clava la punta de la dialéctica en Dios y menos se clava en su corazón; no hace sino apuntar discretamente, como los pararrayos, hacia la infinidad y transcendencia azul de los cielos, del Infinito.

Y aquí tocamos el peligro y defecto esencial a toda teología que no culmine o adopte la forma de dialéctica: sabe demasiado de Dios, lo vuelve intranscendente y tan pequeño que cabe en la pequeña cabeza del hombre funcionando no transfinita, sino finitamente, definiendo, limitando, deduciendo.

Toda teología sin dialéctica es radicalmente falsa, es el tipo más sutil de ateísmo.

Los auténticos teólogos cristianos, como Santo Tomás y el gran cardenal Cayetano, hicieron teología mirando a Dios, sin mirar directamente los conceptos, como el pianista que no mira el teclado sino la partitura musical. Por esto nos dieron, precisamente en las partes más sutiles conceptualmente, un toquecito de advertencia.

Transcribo un comentario de Cayetano a la *Summa theologica* (parte I, cuestión XXXIX, art. 1):

*Ad evidentiam horum scito quod sicut in Deo secundum rem sive in ordine reali est una res, non pure absoluta nec pure respectiva nec mixta aut composita aut resultans ex utraque, sed eminentissime et formaliter habens quod est respectivi, immo et multarum rerum respectivarum, et quod est absoluti; ita in ordine formali, seu rationum formalium secundum se, non quoad nos loquendo, est in Deo unica ratio formaliter nec pure absoluta nec pure respectiva nec pure communicabilis nec pure incommunicabilis, sed eminentissime et formaliter continens et quotquot absolutæ perfectiones est et quotquot Trinitas respectiva exigit.*

*Fallimur autem ab absolutis et respectivis ad Deum procedendo, eo quod distinctionem inter absolutum et respectivum quasi priorem re divina imaginamur, et consequenter illam sub altero membro aportere poni credimus. Et tamen est totum oppositum, quoniam res divina prior est ente et omnibus differentiis ejus, est enim supræns et supraunum...*

Dice, pues, Cayetano, que: "a la manera como hay en Dios, considerado en sí mismo o en el orden real, una sola cosa que no es ni simplemente absoluta ni puramente relativa ni mexcla o compuesto o resultante de ambas, sino que incluye eminentísimamente y formalmente no sólo lo relativo, sino hasta muchísimas cosas relativas, y además lo absoluto; de parecida manera sucede en el or-

den formal o de las razones formales en sí mismas y no solamente respecto de nosotros, a saber, que Dios es una única razón formal, ni puramente absoluta ni exclusivamente relativa ni simplemente comunicable ni tan solamente incomunicable, sino incluidora de todas las perfecciones absolutas y de todo lo relativo exigido por la Trinidad.

Nos equivocamos al pasar de lo absoluto y de lo relativo a Dios, pues imaginamos ser la distinción entre absoluto y relativo superior a Dios, y por tanto que Dios debe entrar en uno solo de los dos miembros, cuando, en realidad de verdad, es todo lo contrario. Porque la entidad divina es anterior al ser y a todas sus diferencias, pues es supraser, suprauno... "etc."

Y este "etcétera", añadido por Cayetano y no por mí, quiere decir: Dios es supratrino y suprauno, supraidea... Dios no es ni trino ni uno, sino sobre o trans ambos aspectos, relativo el uno, absoluto el otro.

No creo que ningún otro teólogo, fuera del gran Dionisio, haya dado una formulación más exacta y valiente a la transfinitud divina. Y en este "trans", en el *eminentisime* o muy por encima de cualquier aspecto relativo o absoluto, abstracto o concreto, trinitario o esencial... trans-tornamos y trans-ponemos a otro plan, al místico, la teología.

La partícula "trans" opera en transtorno de todo concepto y de toda ciencia teológica; y es el verdadero milagro eucarístico por el que debemos dar continuas y regocijadas gracias *(eu, charis)* a Dios, pues por él liberamos nuestra transfinitud de la cárcel más terrible y sutil: los dogmas entendidos teológicamente, según el modelo definidor de la definición dogmática.

Mientras me dejen añadir, con plena y afirmativa libertad, un trans a toda formulación dogmática, las acep-

to gozosamente, sinceramente, pues por el trans me transporto, por el supra me supero, por el "muy por encima" me encumbro sobre mí y sobre todo, en un ininterrumpiblemente ascensional ímpetu hacia el Infinito, término de mi transfinitud, hacia "mi" Dios.

### *16. LA TRASCENDENCIA DIVINA Y LAS CIENCIAS*

Esta transcendencia divina hace posible las ciencias, así en plural y en sustantivo, como algo consistente en sí.

Si las puntas mismas del proceso dialéctico se clavasen en el corazón de Dios, todos los procesos dialécticos, partiesen de donde partiesen —de los aspectos de idea, de ser, de bondad, de belleza, de unidad. . .—, no sólo apuntarían hacia Dios, sino que, cual en la punta de la pirámide, se unirían todos en un solo punto, punta de todos y punto central divino.

No cabría, en rigor, hablar de un universo de valores en sí, como estructuralmente diverso del mundo de los seres, ni de un universo lógico en sí distinto del cosmos de las figuras, ni de la idea frente a dinamismo.

Valdrían las identificaciones: la verdad es bien, el valor es ser, el ser es valor; el ser, valor. . . es arte. . .; el acto puro es el ser, el valor es acto. . . y, por fin, Dios-es: la verdad, la bondad, el acto, la idea. . .; y a la inversa: el acto, la verdad, la belleza, la idea. . . es Dios.

Empero, desde el momento en que Dios es trans, supra, absolutamente por encima de "acto, bien, belleza, idea. . .", los ápices de los procesos dialécticos, estén tales procesos hechos de ser, de bondad, de belleza, de uni-

dad . . . quedan en el aire, apuntando sólo hacia el infinito, separados entre sí, no convergiendo sino por alusión, por pura intención *(in, tendere)* hacia un trans-cendente.

Puede darse en este caso una ciencia del ser con diversa estructura que una ciencia de valores, e inclusive puede ser ciencia el tratado del ser y poseer otra clase de constitución el tratado de los valores; cabe una lógica pura desligada de los valores y del universo entitativo . . .

Tal es la tendencia moderna.

Cuando digo, pues, que el proceso dialéctico es convergente, esto sólo puede significar:

*a)* Que cada tipo de proceso dialéctico —el hecho por la idea de Bien, el sistematizado por la Belleza, por el ser . . .— tiende a aguzarse en punta, a fundir todo en forma de pirámide, cuya punta, más o menos roma o afilada, alude, apunta, tiende hacia Dios, sin clavarse en él, sin hacer de punto central, de esencia divina . . .

*b)* Pero que el conjunto de tipos de procesos dialécticos, cada uno propio de un tipo de vida humana, no forma una pirámide, no convergen entre sí, no integran una unidad tanto más apretada cuanto más se aproximan todas las dialécticas a sus ápices, sino que cada punta dialéctica queda, frente a las otras, en el aire; no convergen sino en el 'trans" de cada una y de todas ellas, en la unidad de dirección.

Cuando hable del tipo de dialéctica tomista, expondré una linda expresión inventada por Santo Tomás y perfeccionada por Cayetano, para designar esta unidad de pura y simple convergencia. Me refiero a la analogía de atribución.

Se dan en matemáticas series y sucesiones convergentes cuyos miembros apuntan a un término, a un solo término, pero el límite o término no pertenece a la serie o sucesión. Con terminología metafísica, diríamos que tales series o sucesiones apuntan a un término trans-cendente. Otras series o sucesiones convergen en un término y a la vez tal término pertenece a la serie; no es, por tanto, transcendente a ella.

Pero toda dialéctica no es sino una serie o sucesión convergente hacia un término inaccesible y transcendente.

## CAPITULO CUARTO

## *Las dos Perspectivas Complementarias de la Dialéctica Platónica: la Ascendente y la Descendente*

### *17. TERMINOS TIPICOS EN PLATON PARA LAS DOS PERSPECTIVAS*

En el proceso dialéctico ascendente llega un punto en que el ímpetu transfinito fuerza al entendimiento a dar el salto mortal para toda clase de conocimiento: el convertirse, por autosuperación, en manos prensoras, en tacto. La experiencia vital que durante los momentos, largos o cortos cronológicamente, de este contacto con lo transcendente ha hecho el hombre, allá en lo más profundo de su ser, influye en toda su posterior historia.

Como Moisés, al bajar del monte Sinaí, el hombre vuelve interiormente transfigurado y transsubstanciado. Ninguna de las cosas que formaban el proceso dialéctico le parecerá ya la misma.

Las cosas podrán, pues, presentar al hombre tres tipos de sentido radicalmente distintos: el finito, más o menos científico; el transfinito ascendente; y el transfinito descendente.

No voy a comenzar haciendo la descripción general de la estructura del proceso transfinito descendente.

El estudio de Platón nos proporcionará un ejemplo concreto en qué apoyar la teoría.

Platón emplea tres clases de términos para caracterizar las cosas y sistemas de cosas:

*a)* Términos para cosas en finitud o definición sistemática.

*b)* Términos para cosas en transfinitud o dialéctica ascendente.

*c)* Términos para cosas en dialéctica descendente.

A la primera clase pertenecen, por ejemplo, los aspectos de principio, principiado, *logos*, *logismós*, división, causa, relación. . . : aspectos con que se tratan y construyen las ciencias, sean cuales fueren los materiales u objetos empleados en tales construcciones.

La segunda clase incluye los aspectos direccionales transfinitos: de hipótesis o absoluto *(hypothesis a anypótheton)*, de epíbasis o ascensión, de *hormé* o impulso; aspectos aplicables a las cosas y sistemas de cosas construídos por los procedimientos de la primera clase.

La tercera clase recibe el nombre de *katábasis* o descenso (*Rep.*, 511, C. D). "Una vez, dice Platón, que el *logos* mismo de lo transcendente ha sido tocado *(háptetai)* por la potencia dialéctica —habiendo para tal fin hecho de las hipótesis, no principios, sino lo que en realidad son, hipótesis, es decir, peldaños y hormonas para encaminarse hacia lo absoluto, principio de todo—, realizado tal contacto y aprisionado de nuevo el hombre por lo, frente al absoluto, limitado, tiene que descender hacia un término final, sin servirse ya de ninguna manera de cosa alguna sensible, sino proceder de solas ideas a través de solas ideas, hacia ideas y terminar en ideas."

Es decir: el aspecto de "idea" o mirar y ver todo bajo el aspecto de idea sería la manera como se aparecen las cosas todas al descenso del contacto místico, después de haber la potencia dialéctica tocado al Absoluto.

En rigor, pues, el propio aspecto de "idea" pertenecería a la dialéctica descendente, a la manera como el hombre vive el mundo de las cosas tras la experiencia de la transcendencia.

La gravedad y novedad de esta afirmación exige las pruebas más delicadas.

La cosa es demasiado fina para que emprenda su explicación sin pedir antes al lector un suplemento de atención sutilizante.

Al volver del contacto con lo Absoluto *(anypótheton)*, Platón nota las cosas de este modo, sobre todo las del mundo sensible, como "aguachinadas".

(Nótese como dato histórico capital que el diálogo Timeo sobre la estructura del mundo es posterior a los diálogos que dan expresión al proceso dialéctico ascendente y a la experiencia vital de lo absoluto, cual lo son sobre todo el *Symposion* y el libro VI de la *República*.)

Ver una cosa o todas como "aguachinadas" incluye las ventajas siguientes: *a)* Una cosa aguachinada en cuanto tal se presta a ser "espejo" (el espejo de las aguas) en que aparezca una imagen, una idea como flotando sobre ellas, como semisubsistente, a pesar de hallarse y aparecerse "en" una materia. Ventaja fenomenológico-eidética.

*b)* Una cosa aguachinada no posee consistencia, no es segura; como en el agua, al querer afirmarse en ella, uno se hunde. Es decir, con términos más técnicos, lo entitativamente aguachinado no puede ser sustancia, es vivido como radicalmente "contingente".

Pues bien: ambos aspectos complementarios del aguachinamiento entitativo son percibidos por Platón en las cosas e ideas mismas al volver del contacto con lo Absoluto. Y ¡con qué infinita delicadeza de matices verbales que lo expresa! (Cf. *Timeo*, 59, C.)

## *18. IDEA Y SUPERFICIE; SUS RELACIONES EN LA FILOSOFIA HELENICA*

Para el heleno —en cualquier estado, dialéctico o no— las ideas de las cosas tienen un lugar de aparición, a saber, la superficie. Superficie se dice en griego *epipháneia*, es decir, lugar de aparición *(pháneia*, de *phaínesthai)*, superficial *(epí)*; de modo que superficie no es, como para nosotros, un puro ente geométrico sin preferencias frente a una, tres o veinte dimensiones; sino que la superficie ejerce ella sola una faena fenomenológica: la de ser el lugar de aparición de las ideas de las cosas, ser el espejo en que les salen a las cosas los colores esenciales a la cara. Y se confirma esta interpretación por el nombre dado a sólido, al elemento tridimensional. Sólido se dice en griego *stereón*, lo que significa "privado de", es decir, privado de la luz; en la tercera dimensión nada se aparece, es oscura por constitución, carece de la propiedad fenomenológica de la superficie. La tercera dimensión es "la" privación, así en singular y en correlación, de la *epipháneia* o de la superficie. No se definen, pues, independientemente como en nuestra geometría, dos dimensiones de tres, sino que la tercera está indisolublemente unida con las dos de la idea aparecida y la sombra de la misma idea.

Es claro que sólo quien llegue a vivir la superficie como lugar de aparición de ideas, podrá vivir las ideas casi como abstraídas, como semiseparadas de la materia; e inversamente, sólo viviendo las ideas de las cosas en la superficie de las cosas se podrá ser, por plan vital, intuitivo-eidético, visual, sensible e intelectualmente.

Más aún: solamente puede ser, con autenticidad vital, intuitivo-eidético quien ve y vive las esencias de las cosas como superficializadas, como películas de las cosas,

como asomadas en el límite de las cosas, en los límites definidores y colindantes; de modo que en lo restante de la cosa la esencia esté de otra manera, a saber, como sombra, como privación, como exigencia y tendencia hacia exteriorización, como aspecto común (género) ordenado a la diferencia, es decir, a salir al límite y a hacer de límite, como potencia ordenada al acto, pero a una forma de acto especificante y definidor, orientando a los confines de la cosa. Para este modo de vivir las esencias de las cosas, las cosas aparecen y son irremediablemente "vanidosas", ostentosas, superficiales. Sistema de vanidad entitativa.

En él, la verdad de las cosas no podrá significar sino "estar patente", salido a luz, manifiesto. Y, en efecto, tal es la fuerza etimológica de la palabra *alétheia*, verdad, en griego: *alétheia* es no-estar oculto, olvidado para la vista sensible o mental. Y existe el verbo *aletheúein*, es decir, ostentarse, patentizar lo que se es.

Ahora bien: *eidos* o idea de una cosa incluirá para el heleno todo lo que la cosa puede superficializar u ostentar en la superficie, sacar a la luz del sol (recuérdese la unidad etimológica entre *phaos*, luz, *phaínesthai* y *epipháneia*, superficie).

La potencia vital definidora de los vivientes superiores puede convertir sólo una parte de su valor total en "cara", en aspecto o visaje (de *visus*). Y podríamos definir la cara diciendo que es todo y sólo lo que la vida puede sacar a tomar la luz del sol, todo lo que la vida puede ostentar.

De parecida manera: la cosa posee para el heleno —como para todos los tipos de vida— muchas propiedades; pero tiene la facultad radical de convertir una parte de lo que es en "idea", en cara ideal, en aparición ante y para la luz. Y a este fin dispone de una pantalla

propia, a saber, la superficie. En ella la cosa se saca a sí misma los colores a la cara, ostenta todo lo que "es"; más aún, "es" *(eínai, ón)* sólo en la medida y manera como se ostenta; lo no ostentable, aparecido o aparecible en la superficie no sólo no es idea (*eidos, idein;* ver), sino que no "es", no es "ser" para el heleno. Será potencia, cosa *(chrema, prágma)*, instrumento, enser, cualquiera cosa menos ser.

Idea es, pues, todo y sólo la aparecible de una cosa. No se puede saber *a priori* si una semilla o germen vivo tendrá cara y cuál será. No se puede tampoco saber *a priori*, viviendo en plan eidético, si una cosa tendrá idea y cómo será tal idea; la esencia de la idea, su contenido estructural, sus rasgos. Es negocio, *a posteriori* de una experiencia eidética.

Y es tan imprevisible, tan regalo el que una cosa tenga idea como el que a una mujer le caiga en suerte una cara bonita.

Hay, por tanto, entre idea y cosa una correlación entitativa. La idea o lo ideal es lo aparecible o superficializable "de" una cosa. Y este "de" o aspecto de pertenencia es de capital importancia.

Para los presocráticos una "misma" cosa puede darse infinitas ideas, las ideas de todas las demás cosas; de modo que, en rigor, no haya muchas cosas, sino una sola que puede tomar infinitas caras, idearse de tantas maneras cuantas son las vulgarmente atribuídas a las demás cosas. En este sentido, el agua, el fuego, el aire, lo indefinido son *arché*, principio de todas las ideas de todas las cosas. Opera, pues, el filósofo presocrático una reducción de la pluralidad en el orden cósico, pero sin eliminar la pluralidad de ideas. No se puede, de consiguiente, hablar de la idea de la cosa que hace de principio, sino del universo o conjunto total de ideas de "la" cosa-principio.

La cosa-principio —aire, agua, fuego— pude hacer pantomima, imitación de las ideas de todo *(pan)*.

La correlación o unión entre cosa e idea no es "unívoca"; a cada cosa, una idea, y a cada idea su cosa; sino plurívoca.

Y no sólo no es unívoca, sino que esta correlación entre cosa e idea admite diversos grados de independencia.

Platón encontró una serie de matices o tipos de correlación entre cosa e idea. Las ideas pueden estar simplemente presentes *(parousía)* en una cosa, o bien la idea está tan unida con la cosa que ésta resulta íd-olo *(eídolon)*, ejemplar o caso concreto de la idea *(mímesis, homoíosis, metálepsis)*.

Por fin: Aristóteles establecerá que las ideas no sólo se hallan "en" una cosa, de modo que ésta resulte más o menos moldeada por la idea, sino que la idea es "de" la cosa, es su sustancia o propiedad entitativa, la idea le "nace" a la cosa por evolución intrínseca *(phúsis)*, le pertenece por nacimiento.

Hemos llegado al concepto de "sustancia", a la unión entre ser e idea, a la inteligibilidad como atributo, transcendental e inseparable, del ser. Por este hecho, la cosa "es" radicalmente inteligible, radiante, por lo más hondo, y por lo más externo en cuanto emanación y diferenciación de lo más hondo. Nace el racionalismo óntico, como límite de la naturalización de las ideas.

Aristóteles ya no hablará de ideas sino de ideas "de"; no de *eídos ti*, sino de *eídos tinós*. Con la terminología matemática diría que para Aristóteles idea es una función; habría, por tanto, de escribirse *eídos* ( ), E ( ), como escribo f ( ) . . . Y es una función unívoca; a cada cosa, su idea. Mas no es biunívoca, pues la misma idea

puede aparecerse de y en diversas cosas, así la idea específica dentro de todos los individuos de la especie.

Esta falta de biunivocidad hace que la idea no sea demasiado "de" la cosa.

Toda idea, tiende, por tanto, a estar "en" la superficie "de" la cosa; y ser "de" la cosa; y toda cosa tiende a sacar su esencia a la superficie y convertirla en idea. Llamemos a esta tendencia de las cosas, tendencia fenomenológico-eidética (hacer aparecer como *logos* de una cosa, precisamente su idea).

Pero supongamos que esta tendencia fenomenológico-eidética de las cosas llegare tan allá que la cosa se convirtiese en "agua" óntica, para que así su superficie funcionase como espejo y en él apareciese la esencia convertida en idea, pura, casi subsistente, casi inmaterial; como aparecen los objetos en la superficie de las aguas. En tal estado-límite no se podría decir con seguridad que "tal cosa es esto", sino que es "tal", no es *touto*, sino *toiouton*, para servirme de la terminología platónica (*Timeo*, 49, C).

El agua sensible, la cosa-agua no sería esto, a saber, agua, así en sustantivo y señalablemente, pues su esencia se habría idealizado tanto que aparecería como idea flotante; la cosa-agua estaría, en rigor, aguachinada, casi puro lugar de pura y simple aparición de la idea en sí de agua. La idea de agua, por su parte, sería casi solamente un calificativo de la cosa-agua, algo superficial, un poquito más hondo que el color reflejado en el agua ordinaria.

A este estado de ver y ser las cosas su esencia, llama Platón ser algo "talmente", frente a la manera de poseer cada cosa su idea bien adherida y como intrínseca, manera que recibe el nombre de "ser esto" *(touto)*.

Cuando una cosa tiene su esencia bajo forma de idea flotante *(toiouton)*, la idea está casi abstracta, casi separada de la materia, que hace, a su vez, más de fondo de resalte que de raíz y causa o principio de tal idea. Por tanto se presta sin más tal estado a una intuición eidética. E inversamente: no cabe una intuición eidética sin ver las cosas como "aguachinadas".

### *19. IDEAS Y MATERIA SISMICA, SEGUN PLATON*

Platón encontró un símil preciso para describir cuál debe ser la estructura de la materia cósmica a fin de que las ideas floten en las cosas.

El material cósmico se halla animado de un movimiento sísmico *(seismos)* (*Timeo*, 53, A). Y el movimiento sísmico se contrapone, según Platón, a todas las especies concretas de movimiento.

Este perpetuo, profundo y esencial terremoto de la materia impide que ninguna cosa se apodere de ninguna idea; las ideas quedan flotando, las cosas concretas compuestas de tal idea y tal trozo de materia cósmica no pueden ser absolutamente consistentes y seguras. Así lo afirma explícitamente Platón (*Timeo* 49, C); por tanto no se puede predicar de ellas algo que aluda a seguridad *(bebaiótes)* o a consistencia *(monimá)*; casi ni es lícito hablar de "cada uno", de un plural de cosas *(hékasta me légein)*; más bien, lo que cada cosa es "talmente" o tiene a lo flotante se halla como en perpetua rotación *(peripherómenon)* alrededor de cada uno y de todos *(ibidem)*. Cada cosa es como un centro de rotación en cuya periferia, más o menos alejada de él, gira lo que se dice ser su idea.

Esta es la manera como Platón vivía y veía el mundo, al descender del contacto con lo Absoluto.

Cual la superficie de ciertos lagos, la materia sísmica aparece recubierta de las flores de las ideas. Delicada manera de decir que las cosas son vividas y notadas como radicalmente inconsistentes y contingentes cuando uno ha tomado pie y se ha asentado en lo Infinito.

La vivencia de las cosas como "creaturas", el sentimiento transcendental y transcedente de la contingencia de las cosas es "el" sentimiento propio, el nuevo órgano de visión y conocimiento que el hombre trae de su excursión al absoluto.

Que las cosas son creaturas, en el sentido propio de esta palabra, su radical contingencia, su nada, no se puede ni demostrar ni mostrar; es una vivencia transcendental y transcendente; quiero decir que sólo se experimentan así las cosas y sólo se les puede dar posibilidad de que se presenten como creaturas, cuando uno se ha transcendido a sí mismo, ha dejado de ser "esta" cosa finita, firme, segura, bien encastillada en sí misma, y sustancia, que es como el hombre se nota y se vive antes del contacto con el Absoluto.

Y sólo tras este contacto, posible *a priori* por la transfinitud del hombre, adquiere sentido la "creación", la acción transcendental por excelencia, del Absoluto para con las cosas.

La creación es una noción propia de la dialéctica descendente.

En vez de decir Platón que las cosas son creaturas dijo otra palabra, la única que podía decir un visual: las cosas son "ideas", las cosas no tienen esencia; la materia cósmica es más insegura que el mar, agitada como está por un terremoto entitativo. Tal es la fórmula poética de su "creaturidad", de su radical contingencia; pues si la materia existe es "para" recibir ideas, para esencializarse,

para sustancializarse; e inversamente, ninguna otra fórmula más adecuada para expresar la esencial inconsistencia de la materia que afirmar su impotencia de apropiarse idea alguna.

Al volver del contacto con lo Absoluto, Platón no se atreve a apoyarse en ninguna cosa. La única manera de vivir entre ellas es verlas "desde" Dios y "hacia" Dios.

Los líquidos, dicen allá los físicos, tienen un empuje hacia arriba que hace flotar las cosas en su superficie. Todas las cosas, dice Platón, poseen por su parte un ímpetu ascensional hacia lo Absoluto; y en virtud de este empuje hacia arriba, el hombre puede llegar a vivir flotando sobre ellas, a sostenerse en su inconsistencia misma.

El hombre resulta en cada momento la composición de dos fuerzas antagónicas: una que lo empuja hacia el tipo de cosa, de definido, definitivo, fijo, petrificado; otra, que le impele hacia el infinito, hacia desdefinidoras ascensiones. Por la primera se hunde entre las cosas, y durante y en virtud de este movimiento mismo, nota la resistencia de las cosas y su creciente consistencia, así una piedra llegaría a notar el agua como sólido si se hundiese en ella con velocidad acelerada. Por la segunda se evade de las cosas, rompe sus límites, separa gota de gota, molécula de molécula, cuanto de cuanto y el ímpetu ascensional desdefinidor se nota cada vez más ligero y nota cada vez menos resistentes las cosas.

No imaginemos que las cosas "sean" en sí mismas consistentes o inconsistentes, sustancias o insustanciales. Las cosas podrán ser en sí lo que quieran; el que las viva y note y se me aparezcan como consistentes o inconsistentes depende de que mi ser haya dado o no posibilidad de acceso al Infinito, que haya o no tomado contacto óntico, entrañable con Dios.

Creado o no creado es categoría mística o transcendente: nunca categoría de conocimiento científico ni lógico ni ontológico general ni fenomenológico-eidético en el sentido ordinario de estas palabras.

Ahora bien: esta vivencia transcendental y transcendente es una experiencia insustituíble, como la de hundirse o la de flotar.

### *20. VIVENCIA DE CREATURA. CRITICA DE HEIDEGGER*

Sentir que se le hunde a uno o que se desvanece el ser en conjunto *(das Verschwinden des Seienden im Ganzen*, de Heidegger) es notar su "nada", su radical contingencia, es ahogarse en cuanto ser y en el ser.

No hay duda que la experiencia de desvanecérsele a uno el ser en conjunto pueda ser obtenida en vivencias especiales, como la angustia *(Angst)*, el hastío, el abandono, el vacío.

Pero en este hundírsele a uno todo, en tal naufragio de si en las cosas aparecen de vez, como aspectos complementarios el ser de las cosas y su nada; es decir, su consistencia como correlato de su inconsistencia misma; e inversamente, su nada o inconsistencia como dirección óntica inversa de su consistencia.

Propiamente hablando, en ninguna de estas tonalidades afectivas *(Stimmungen)* aparecen las cosas como contingentes o creaturas.

Llamemos temple entitativo a las vivencias (actos o estados) que nos descubrirán las cosas como consistentes o inconsistentes.

Consistente o inconsistente no son propiedades de las cosas en sí, sino de las cosas en cuanto se me presentan a mí, en cuanto objetos; el temple entitativo de la angustia,

por ejemplo, posee la propiedad de dar posibilidad de acceso a las cosas, una posibilidad especial, la de presentárseme ellas como consistentes o inconsistentes para mí, para apoyar mi vida, sea por los actos mentales o por los afectivos. . .

Porque es preciso notar delicadamente que todo temple entitativo es instrumento intencional, o sea, tendido hacia, proyectado y proyectante hacia otro. Los sentidos, las categorías, las facultades, los afectos, los diversos temples de ánimo y de alma son otras tantas clases de ventanas del hombre; el hombre puede abrirlas y dar así una posibilidad especial de acceso a las cosas para que invadan mi intimidad, para que resulten objetos, lo otro frente a la conciencia, lo mío. Y cabe, necesariamente, el proceso inverso: cerrarse a, negar el acceso a las cosas, echarse llave a sí mismo y a todas las ventanas de acceso (el *katéklessian heautoús,* de los estoicos); y, en esta reversión y autoencerrona, la punta sutil de toda intencionalidad se vuelve contra la conciencia en sí, en soledad; y este volver contra sí mismo la intencionalidad en conjunto (la óntica, la valorativa. . .) hace surgir en la conciencia o, mejor, hace que la conciencia se note suicida, en ahogadora angustia.

Digo, pues, contra Heidegger, que tales temples entitativos no descubren la nada o el ser de las cosas, sino la consistencia o inconsistencia de las cosas en cuanto "objetos"; y este descubrimiento proviene simplemente de la dirección que dé la vida a la intencionalidad, —hacia afuera, hacia adentro—.

El "desvanecérsele a uno el ser en conjunto" no proviene de que se viva su contingencia óntica, sino de que les niega o impide a las cosas, sean necesarias o contingentes, la posibilidad de presentarse como "objetos".

Por esto, en tales fenómenos de temple entitativo se me descubre un absoluto, un modesto transcendente: el absolutismo de la conciencia, su consistencia frente a la aparición o desaparición de los objetos.

*Stat crux dum volvitur orbis;* queda en pie la conciencia, crucificada, clavada en los clavos de la intencionalidad, hechos para clavarse en las cosas, vueltos ahora contra la carne viva y solitaria de sí misma, mientras el orbe íntegro de los objetos, de las cosas en cuanto centradas en mí (revolución copernicana de Kant) se revuelve, me vuelve las espaldas, se me va en cuanto objeto. No noto, por tanto, que se me hunden las cosas por radical y óntica inconsistencia, sino que me ahogo en mí mismo, por haber cerrado al aire de las cosas todas, todos los resquicios de acceso. La angustia es asfixia intencional. Y creo, con perdón presunto de Heidegger, que tales temples valen tan poco para fundar una metafísica como la asfixia para fundar una química del aire.

Heidegger no hace, en definitiva, más que un ensayo de "autarquía intencional"; y, como toda autarquía —vivencial, intencional, económica, política. . .— no descubre ni conduce a otra cosa, en el límite, que a una nueva y propia manera de asfixiarse, con todos los síntomas de la vulgar asfixia, traspuestos al orden vital en conjunto.

Heidegger se ahoga en las cosas en cuanto objetos; y este "ahogarse en las cosas en cuanto objetos" es una de las propiedades cotidianas *(alltaeglich)* de la vida humana; del *Dasein,* no una de las propiedades radicales, y menos "la" propiedad o potencia radical de la vida humana.

La potencia radical del hombre es su transfinitud; su posibilidad de llegar a ser Dios o de acercarse indefinida-

mente, sin límite superior infranqueable, a Dios: la dialéctica.

### *21. TERCER PRECISION DEL CONCEPTO DE TRANSFINITUD HUMANA*

Volvamos por unos momentos a las consideraciones sobre la transfinitud del hombre.

El hombre es transfinito, porque:

*a)* tiene que tener en cada momento unos u otros límites,

*b)* puede evadirse de cada uno de los tipos de dichos límites,

*c)* pero no puede librarse de la necesidad de tener un límite.

El hombre puede ordenar en serie de potencias ascendentes hacia lo Infinito, los actos de su potencia transfinita de superar cada tipo de límites, y este proceso ordenado de ascensiones hacia lo Infinito se llama dialéctica.

Precisamente porque es transfinito le sucede al hombre lo que al aire de esta habitación, que se siente encerrado por los límites, comprimido por las paredes.

Y esta sensación vital "de sentirse encerrado por" una cosa, incluye el notar una cosa como límite y notarse a la vez a sí mismo como transfinito violentamente finitado.

El primer aspecto, notar algo como límite, es un aspecto "objetivo", algo hacia, para mí. Las cosas en sí son tan poco límites, como lo son las paredes en sí respecto del aire. Sólo la potencia transfinita del aire da a las paredes el sentido de límite; sólo la potencia trans-

finita del hombre da a las cosas —físicas, matemáticas, ideales. . .— el sentido de límites.

El segundo aspecto no es objetivo: la transfinitud del hombre, por ser precisamente y solamente transfinitud, necesita de los límites para notar su propia e íntima potencia transfinita, el trans de su potencia, como el aire nunca se sentiría comprimido si no existieran las paredes.

Los límites no hacen sino desvelar, hacer aparecer lo que el hombre es o hacerle ser en acto lo que era virtualmente. No cabe aquí la distinción entre cosa en sí y objeto.

El acto de saltar un foso no solamente descubre algo como límite, como límite a superar; sino que el acto mismo de superación es indisolublemente, intrínsecamente, idénticamente diferenciación creadora de lo vital indiferenciado en el músculo. El músculo, en cuanto tipo concreto de potencia vital, surge en sí en y por la superación de un límite concreto. Conseguida la suficiente diferenciación de la potencia vital en poder muscular, tal foso ya no existe como límite, no es vivido como tal, a la manera como las distancias o fosos entre las moléculas no son vividos como fosos a saltar respecto de la potencia muscular, connatural, nacida con el hombre.

Esta desaparición del aspecto de límite de una cosa es el índice delicado del nuevo grado de transfinitud adquirida por el hombre. La cosa podrá y tendrá que ser notada como límite en otro aspecto más amplio, hasta que de nuevo sea superada y no resulte ya problema para una transfinitud superior. Y así indefinidamente.

Pero es factible mirar este proceso transfinito por la vertiente que da a la intimidad del hombre.

Frente a un límite —más o menos intrínseco y metido en la carne del hombre, como la materia, las categorías,

las valoraciones sociales, el medio económico... — la transfinitud vital puede adoptar la posición de no querer romper las vallas, de no darse de cabezadas contra ellas, de respetarlas, de aceptarlas como definitivas y definientes: así, aceptar, con sinceridad vital, ciertas proposiciones como axiomas, ciertas afirmaciones como evidentes, como principios primeros, como indefinibles, ciertos valores como mandamientos definitivos, definidos por Dios; tener cuerpo, como algo esencial al hombre, en cualquier estado terreno o ultraterreno... En este caso, la vida se acerca a tales vallas midiendo tan cuidadosamente los pasos, frenando tan proporcionadamente el vapor transfinito, con tales inclinaciones y reverencias, que no sea ya posible darse contra los límites, derrumbarlos y salvarse aun con un pie de menos o una rotura de más en la cabeza.

Pero estos mismos sentimientos de reverencia, temor divino, fe, sumisión, obediencia, subordinación... se traicionan por mil sutiles resquicios y descubren no ser, en el fondo, sino una renuncia a la transfinitud, la transfinitud puesta en concentración, en reconcentración.

Nótense delicadamente unos datos: el respeto ante los valores tomados como definitivos, y por este motivo como mandamientos "divinos", ha creado una serie de antemuros en que ir frenando el magníficamente salvaje ímpetu transfinito: imperfección, pecado venal, pecado mortal, estado de pecado, condenación eterna. Las infinitas variedades y matices de pecados, la manía sistemática de prohibiciones escalonadas delatan el temor a pecar, el que se salte y se salga de todas el ímpetu vital; y este temor de "poder" pecar, del poder mismo de poder pecar contra lo más santo y sagrado descubre la transfinitud del ímpetu vital.

Este mismo reconocimiento implícito y vergonzante de la transfinitud mental del hombre se ha construído,

por temor a sí mismo, una serie de obstáculos en que gastar la energía por rozamiento y llegar, sin ímpetu ya, al límite. Así, para quien se den formulaciones dogmáticas o definiciones religiosas no es lícito acercarse sin más a ellas, con la despreocupación y frescura con que examinamos si dos y dos son cuatro. Las afirmaciones se distribuyen en una serie ordenada de obstáculos: ofensivas de los oídos piadosos, peligrosa, próxima a herejía, formalmente herética; o por la vertiente positiva, de fe, necesariamente conexa con la fe, consecuencia teológica . . . ; definida, definible . . .

Y en las formulaciones axiomáticas de una ciencia —*v. g.*, geometría, álgebra, lógica...—, el proceso deductivo corre "desde" los axiomas a las consecuencias, apartándose por tanto de los límites; y cuando se hace el proceso inverso, de teoremas a axiomas, acontece lo imprevisible, que cada sistema de axiomas impele a otro superior: los de la geometría a los de la aritmética, los de ésta a los de la lógica, los de la lógica a la metalógica (*meta*, trans, más allá). Y así, sin término superior absoluto. La única ventaja reportada en este proceso ascendente de evadirse de los límites impuestos por un sistema de axiomas es que el sistema superior resulta más amplio que los anteriores.

Cuando se pretende encerrar la potencia transfinita del hombre dentro de límites a respetar como definitivos, lo que sucede es que el vapor transfinito rompe por donde no habría de romper, rara vez da con las junturas naturales del límite; y se manifiesta entonces bajo formas "degeneradas" o anormales de liberarse de la finitud. Así, todos los vicios capitales encierran un ensayo anormal de evasión de una moral definitiva, definiente, aprisionadora, de gendarme; la tentación en cuanto tal, la duda, la

sospecha, la malicia, la ironía... son transfinitud evaporada, que, bajo esta forma más sutil, se insinúa y evade por los poros del límite, en vez de romperlos violentamente como lo haría un pecado o una grande pasión.

No digo, naturalmente, que cualquiera forma de pecar libere y sea índice de la transfinitud humana. Puede uno ser esclavo de sus vicios y esclavo de sus virtudes; no se trata de salir de la esclavitud de la virtud para caer en la del vicio; e inversamente, salir del vicio, para caer en la cárcel, tal vez peor, de la virtud. Ni es cuestión de ser hereje, así de cualquier manera y según el mismo módulo de definiciones dogmáticas; en este caso la herejía no libera de la esclavitud limitante del dogma. Se trata de ponerse más allá de estas cárceles correlacionadas —una al sol, otra a la sombra—, y ponerse más allá por *Aufhebung*, por absorción superadora del límite; entrar y vivir ante todo vitalmente en ellas; pero, como el pollito, digerir su contenido, todo su contenido, y entonces romper la pura y simple cáscara, sin miramientos, sin respeto, sin pánico a la inmensidad del nuevo mundo que va a surgir ante la vida.

### *22. LA TRANSFINITUD HUMANA EN EL HELENO Y EN LA MORAL HELENICA*

El heleno —y en forma científicamente consciente, Aristóteles— notó que frente a la virtud y clases de bien, la vida adoptaba dos actitudes, correspondientes a lo que Ortega llamaría "altura vital": el temple esforzado *(spoudaios)* y el temple apocado, cobarde o vil (*pháulos*; de igual raíz que *vilis*).

Como explicaré al tratar de la forma del conocimiento moral, entre las maneras vitalmente auténticas de prac-

ticar la virtud, el heleno eligió, por preferencia de su tipo vital, el punto de equilibrio, el término medio.

El término medio en que consiste la virtud no es un punto fijo para siempre; es un punto de equilibrio, de tensión compensada, como los puntos medios de una cuerda de violín. Esta tensión hace posible que suene bien a los oídos estéticos el acto moral, el toque de la virtud. No es, pues, el término medio una norma o aspecto moral, sino un imperativo vital.

El alma del heleno se nota solicitada por dos ímpetus de dirección contraria: hacia el esfuerzo, hacia el atletismo vital, y hacia la flojedad, la apatía, el apocamiento, la vileza, la vulgaridad. Pero, para el heleno, la acción y el esfuerzo deben moldearse, como en los juegos olímpicos, en una forma bella, armónica, medida *(metron)*. La serie de potencias ascendentes del esfuerzo debe conservar siempre la forma bella, eurítmica, bien proporcionada. La flecha de la acción moral, por deber ser simultáneamente y necesariamente, bella y buena, debe dar en el blanco, no pasar por encima de él (*hyperbolé*, *hyper*, *ballein*, tirar por encima), ni quedarse corta (*elleipsis*, *ek*, *lambánein*, faltar algo, no llegar a). A la vitalidad del atleta le queda sólo, como índice revelador de su transfinitud, la conciencia de tener que buscar un punto de equilibrio entre dos tensiones, unas de ímpetus vitales ascendentes, capaces de rebasar cualquier blanco, y otras de tendencias vitales descendentes.

Y como todo punto de equilibrio necesita de dos fuerzas, esta tensión moral-vital en el término medio de la virtud muestra la transfinitud del hombre.

El término medio vital de practicar la virtud no debe imaginarse cual si fuese el punto medio de una regla rígida e inflexible; sino como el punto medio de una cuerda

tensa donde el tacto moral saca el canto de la virtud, más o menos fuerte, hasta *fortissimo;* pero siempre canta claro y distinto, variable hasta el infinito en intensidad, en potencia de vibración y de vitales estremecimientos.

Cuando la tensión vital alcanza este punto de equilibrio, los valores morales aparecen en la acción moral, no como las ideas en la materia de que son esencia, y de que han nacido *(physis),* es decir, como formas *(morphé),* sino casi como las ideas se hallan en el conocimiento, sin nacer de él, sin hacer de gérmenes o naturaleza.

Al aproximarse el arco a los extremos de las cuerdas, el sonido va convirtiéndose en ruido, y el ruido no es sino la simple y bruta vibración en que no aparece ninguna idea musical; mientras que en el sonido, la vibración es puro lugar de aparición de las ideas musicales, tan puro que el sonido desaparece en su ser material, para hacer transparecer y aparecer, como semisubsistentes, los temas musicales.

Este punto de "transparentación" de la materia —sensible, física, vital. . .— en que la materia desaparece para hacerse puro espejo y lugar de aparición de una idea, visible entonces en sí, casi separada de tal materia, es el vitalmente preferido por el heleno.

La idea se hace entonces "superficial", en el sentido óntico y fenomenológico que he dado a esta palabra.

La materia en función especular o haciendo de espejo de una idea se dice "estar-en-acto".

Potencia y acto no son para el heleno dos cosas, más o menos íntimamente unidas y correlacionadas; tal distinción será una invención escolástica. Acto se dice en griego "en acción" (*enérgueia;* en, *ergon*). La potencia puede hallarse en dos estados: el de pura y simple potencia y en acto. Y en general, el ser puede "estar" en acto

y en potencia, con una dirección privilegiada y un término irreversible, a saber, que la potencia puede estar-en-acto, mas no vale la inversa. Más tarde se dirá que el ser se compone de potencia y acto, realmente distintos.

Lo que es realmente distinto y hasta diverso, en la filosofía griega, son el acto (potencia en acto) y la idea. Cuando una potencia se pone en acto adquiere, entonces y sólo entonces, función especular; y en ella se aparece una idea; como cuando se aclara el agua, y se vuelve transparente, se aparecen en ella las ideas de los árboles ribereños.

Ahora bien: no toda materia ejerce de igual manera la función especular eidética. La potencia *(dynamis)* de la materia física *(hyle)* posee, como lo afirma Aristóteles de toda materia (véase *Magna Moralia*, libro I, cap. I) un ímpetu, una intrínseca hormona *(hormé)* (esta es la palabra de que se sirve Aristóteles) que la lleva a ponerse-en-acto *(en-ergueia)*; y este estado de acto de la materia física da al ser la estructura de sólido con superficie especular, sólo que en tal espejo únicamente se aparece la idea de la cosa, lo que de idea, de visible, de encarable tiene la esencia; lo demás de la esencia queda en la oscuridad, en la profundidad latente y latiente de la tercera dimensión, de la solidez consistente de la cosa; por ejemplo, bajo forma de potencias o de facultades.

Así, la materia física del fuego en virtud de su ímpetu intrínseco a ponerse en estado de acto, desdobla, por hablar metafóricamente, la esencia en dos aspectos: uno que incluye todo lo que de visible o eidético tiene la esencia de fuego, y es la "idea" de fuego, lo que al fuego le sale a la cara y lo que la materia del fuego ha podido sacarse a la superficie para ostentarlo visiblemente; otro, que queda como acto latente, eficiente, pro-

fundo, y sería la misma esencia del fuego en cuanto ardiente en sí, como llama oscura y sin brillo.

La "idea" de fuego, en rigor, no quemaría; sería, por decirlo en términos modernos, el conjunto figural de las solas radiaciones luminosas del fuego; en cambio, la profunda esencia del fuego incluiría las radiaciones caloríficas en amenazadora combustión.

A la materia física le sale, pues, a la cara la "idea" de su esencia de una manera particular.

De otra manera le acontece al entendimiento, y, en general, a toda facultad cognoscitiva.

La facultad cognoscitiva tiene el poder de convertir íntegramente las esencias en ideas; ser pura y simple y toda potencia especular.

Conocer, dice Aristótoles, es recibir las ideas de las cosas sin su materia.

Y no se ponga la cuestión de si esta teoría del conocimiento es verdadera o falsa. Es vitalmente auténtica: expresa la manera como el heleno vivía el conocer. Y esto basta para que sea verdadera, es decir, descubridora de lo que las cosas son y de lo que del ser de las cosas se puede presentar al tipo vital helénico. Está, pues, más allá de verdadero y falso respecto de nuestro tipo vital.

En el estudio sobre el conocer existencial trataré más largamente de este punto. Aquí voy de paso.

Por fin, se da una tercera clase de materia, la materia del "ánimo" *(thymós)*, dando a la palabra ánimo el matiz que posee en las frases: tener ánimo, ser animoso, estar animado.

El ánimo posee, según Aristóteles, un ímpetu u hormona que lo impele al estado de acto, la *órexis*, que traduciría por apetito in y excitante, dando a estas palabras su originaria fuerza latina.

Apetito viene de *ad-petere*, tender, dirigirse hacia, estar en camino hacia un término o meta; originariamente, volar hacia; por su parte, in y excitante encierra la raíz "ci" *(ceo, civi, citum, cito . . .)* la misma que *kinesis* o movimiento en griego; apetito in y excitante significa, por tanto, el ímpetu vital nacido en y dentro del ánimo o el ánimo en vuelo ascensional, en ímpetu alado.

*Orexis*, por su parte, viene de la misma raíz que *ornix*, pájaro y que *óros*, monte; a saber, de la raíz, "or", levantar, ascender, impeler.

Hallarse, pues, o ponerse el ánimo "en acto" es apetecer in y excitantemente, volar hacia una meta excitante, convertirse en saeta tensa y tendida hacia un blanco, hacia un fin, volverse el ánimo turgente, con la turgencia de las aspiraciones celestiales de los montes, monumentos en piedra del anhelo de la tierra por el cielo.

Y así como en el entendimiento en acto, las cosas se presentan como "ideas", por correlativa manera en el ánimo-en-acto las cosas se presentan como fines, como normas, es decir, como valores morales, como buenas.

Esta correlación entre fin, norma y ánimo-en-acto funde en unidad sintética un imperativo moral y un ímpetu vital, para hablar con términos de Ortega. (Véase *El tema de nuestro tiempo*, V.)

Un valor moral es norma, o con términos griegos, *kanon, métron;* además posee un tipo original y propio de causalidad, la final; y el acto moral no será moral si sólo se contenta con estar moldeado por la norma o metro (la legalidad pura, como llamará Kant a esta clase de actos); o si solamente se pone el acto con tipo de causalidad eficiente, material o formal, es decir, con causalidad óntica o física; sino que el acto auténticamente moral es un "vuelo" *(ad-petere, pe-testhai)* del ánimo o ánimo en

vuelo hacia una meta inasequible ónticamente o por causalidad real de cualquier tipo; y es una aspiración del alma, no a ser moldeada por un ser o aspecto real sino por un deber ser ideal (*Ideelles Seinsollen*, la pura *Achtung vor Gesetz*, de Kant), que, como la estrella polar, moldea y dirige la dirección, la rectitud de intención sin entrar a componer el acto ni los instrumentos ni los hábitos de los navegantes, de los navegantes morales hacia el infinito inasequible que somos los hombres.

Por esta su esencial transcendencia, los valores morales están más cerca del Infinito que los seres y aspectos entitativos, que las ideas mismas mientras no funcionan como "ideales".

Cierro el paréntesis, abierto hace bastantes líneas. Lo que en él he encerrado no va a funcionar como lo incluído en un paréntesis fenomenológico, en desconectación eficiente con el resto, sino, al revés, se va a meter con Heidegger y con su tipo de fenomenología de asfixia.

### *23. TRES ACTITUDES TRANSFINITAS Y TRES DIALECTICAS*

Frente a los límites de cualquier tipo, la transfinitud humana puede adoptar tres actitudes:

*a)* dialéctica trascendente-en-acto, o superación actual ascendente y ordenada, sin límite superior fijo, hacia el Absoluto.

*b)* dialéctica invertida: hacer desaparecer los límites, no por actos de superación transcendente de cada uno y de todos los tipos de límite, sino por reversión y reconcentramiento sistemático hacia la vida humana en sí, en indiferenciación.

*c)* dialéctica transcendente-en-potencia, en reconocimiento sistemático de un conjunto de límites fijos—entitativos, morales, religiosos, sociales. . .—

Los tres tipos de dialéctica admiten una trasposición metafórica.

Frente a las paredes de un recipiente se puede hacer tomar a un gas tres tipos de comportamiento:

*a)* transcendente-en-acto, a saber, que mediante una graduación conveniente del calor, choque contra las paredes, las presione positivamente y, en el límite, sea capaz de derrumbarlas, inclusive de romperlas por determinadas partes, en partes de figuras predefinidas, en direcciones calculables ordenadas a efectos prefijados.

*b)* transcendente-en-potencia, a saber, se puede conseguir por graduación ordenada del calor, que el gas se dilate, a partir del centro del recipiente, de tal manera que el volumen gaseoso llegue con presión cero a la pared o que la pared haga de límite inaccesible a la serie de dilataciones sucesivas del gas, o que el gas se acerque asintóticamente a la pared. Tal ley asintótica descubre la transfinitud del gas y respeta la finitud del límite, su derecho a ser "barrera".

*c)* por fin, se pueden introducir presiones negativas o enfriar el gas en dirección al cero absoluto de temperatura. Con ello se obtiene una condensación ordenada del gas, es decir, un sistemático apartamiento de la pared, del límite, un concentramiento y reconcentramiento del gas que, idealmente, pudiera reducirse a un punto en el centro del recipiente. La pared desaparece en este caso en cuanto pared; en rigor, si no hubiera fuera más cuerpos, sobraría en sus oficios de límite. El gas reconcentrado en un punto se halla en estado de indiferenciación, sin volumen especial, sin propiedades físicas controlables, in-

clusive sin lugar o cantidad de movimiento fijas y simultáneamente determinables (principio de Heissenberg).

(Tómese este ejemplo como un caso ideal e idealizado, sin entrar en finuras físicas que exigirían más precisiones y hasta retoques de algunas afirmaciones.)

### *24. LA FENOMENOLOGIA DE HEIDEGGER COMO DIALECTICA INVERTIDA*

Pues bien, el tipo de fenomenología de Heidegger pertenece al tipo de dialéctica invertida, de gas en reconocimiento.

De esta característica se siguen sin más sus distintivos:

*a)* es una fenomelogía transcendental sin ser transcendente; transcendental en sentido kantiano de la palabra, porque todas las estructuras —categorías o no, intencionalidad óntica u ontológica, temples entitativos. . .— de la existencia humana funcionan como condiciones de posibilidad para que se hagan accesibles las cosas en sí bajo forma de objetos, de algo para mí; todas tienen su manera peculiar de dar acceso *(Gegenstehenlassen)* a la cosa en sí, y este dar posibilidad de acceso es una subestructura básica y anterior a las estructuras llamadas categorías kantianas que son maneras especiales, ventanos o pantallas de estructura determinada para dar acceso "especial" a la cosa en sí, sometidas en el dar acceso a otra estructura más honda, precategorial.

Así, cada tipo de ventanas, con forma de vidrieras, esmeriladas. . . es un tipo de acceso de la luz al interior; pero "el abrirlas a", el acto de que hagan de hecho aparecer a su manera lo exterior a lo interior depende de un acto más hondo, por el que el hombre abre los ventanillos o descorre ciertas cortinas opacas, hechas para de-

fender su intimidad, la soledad y silencio interior; y este descorrer cosas que no están hechas para hacer aparecer directamente las cosas, pero que dan posibilidad de acceso a otras cosas que están precisamente hechas para hacer aparecer las cosas al sujeto, es una acción transcendental en segunda potencia frente a la potencia transcendental sencilla de cualquier categoría.

Ambas potencias son, a su manera, intencionales; pero es claro que la intencionalidad de las estructuras que dan "el acceso" a las categorías mismas pertenecen a un estrato más hondo, tal vez al más hondo, según Heidegger, de la existencia humana. Tal es, por ejemplo, la angustia *(Angst)* en su forma auténtica, en cuanto a raíz de la categorialidad de las categorías mismas, en cuanto dando el *Gegenstehenlassem* básico, diferenciado por cada una a su manera propia y original.

Nos hallamos ante una fenomenología, porque lo hondo del hombre pertenece al orden intencional, de hacer aparecérseme las cosas como objetos, de darles acceso de tantas maneras cuantas categorías tenga, convergiendo todos estos tipos de acciones hacia un centro. Cada categoría es como una pantalla cinematográfica especial que hace aparecer la cosa en sí bajo un aspecto peculiar, y la jerarquía, convergente en un centro, de los temples entitativos *(Stimmungen)* da a las pantallas categoriales la posibilidad y el acto de funcionar como transcendentales. Por cada categoría, como por altavoz especial, la cosa en sí dice también una palabra especial, un *logos* apropiado, no puramente a lo que ella es en sí, sino a lo que de ella interesa al sujeto.

Y he añadido que se trata de una fenomenología no transcendente: porque notar que algo me es dado como "objeto" o, por la vertiente opuesta que estoy dando posi-

bilidad de acceso a, es notarme limitado, encerrado por algo que está frente a mí *(Gegen-stand)*, que me está siendo dado *(gegeben)*, es decir, que no lo creo o hago yo *(Gegen-stand*, frente a *Ent-stand*, en términos de Heidegger), que es ob-jeto, *ob-jectum* y no *pro-tectum*, proyecto, algo arrojado *(jacere)* contra mí y no algo que yo de mí arrojo *(pro-jacere)*.

Ahora bien, no hay mejor índice de la transfinitud humana que saber de la distinción entre objeto y caso en sí, entre *Gegenstand* y *Entstand;* porque es señal de que el aspecto mismo de objeto es vivido como límite limitante y aprisionante. Si el hombre fuese intencional o transcendental hasta la médula y fuese sólo eso, jamás hubiese caído en la cuenta del aspecto de objeto; únicamente, porque además de transcendental y de los aspectos intencionales derivados, es transcendente, ha podido descubrírsele el aspecto de objeto y sentirse confinado, limitado por él, limitado por tantas maneras cuantas son las categorías, tan anchas como carreteras reales, pues dan posibilidad de acceso a las cosas bajo aspectos tan dilatados como cantidad, relación, modalidad... espacio, tiempo. Sólo he de advertir un pequeño detalle: cuando uno tropieza con una pared, llega a saber de ella cosas bien concretas: su dureza, su tipo de superficie y además por y en el mero hecho de tropezar toma conciencia de que podría ir más allá y que el ímpetu motriz interno transciende la pared. Ahora que a esta transfinitud del ímpetu motriz, en cuanto transfinitud, no se le descubre nada concreto de lo que efectivamente haya más allá de la pared. Podría ser que fuera de la pared se diese el vacío absoluto.

El grado de dureza de la parte del cuerpo que tropieza con la pared, el tipo de la superficie corporal, el

grado de temperatura... descubren aspectos positivos de la pared; el ímpetu motriz, por su parte, descubriría su resistencia, la reacción de la pared; pero, en cuanto el ímpetu tropieza en la pared no descubre o se le descubre nada positivo de la pared, sólo la nota como límite. Y límite no es una cosa ni una propiedad de cosa alguna. Límite no es algo que se pueda descubrir en una cosa; límite es el descubrirse una transfinitud a sí misma en cuanto transfinita; límite es autodescubrimiento de la propia transfinitud con ocasión del descubrimiento de una cosa y de cualquier cosa.

Unicamente descubriendo a Dios no nos notaremos ni finitos ni transfinitos ni lo notaremos como objeto o como cosa en sí. Cual la gota del agua al caer en el mar, perderemos nuestra forma cerrada —de esfera con superficie, espejo donde las cosas se convierten y aparecen como ideas u objetos—, y también cual gota de agua caída en el mar, sin perder uno solo de nuestros átomos, la superficie íntegra se trocará de superficie aislante y definidora en superficie de "contacto" con la infinidad, y viviremos algo así como la sensación inefable que pudiera notar una gota consciente sumergida en el mar: la tensión infinita del infinito circundante.

Cuando a una cosa le nacen de dentro y de su sustancia misma los límites, éstos no lo son en rigor ni son notados como tales. Así a nadie le viene estrecha su propia piel ni la vive como límite aprisionador. Nuestra sustancia viva se ha hecho en sí y para sí su piel; y por esto no la nota como "dada"; si la carne tuviese una conciencia ajustada exactamente a sus faenas y funciones jamás se preguntaría por qué tiene piel y quién se la ha dado.

Porque el hombre es transfinito, por eso precisamente se encuentra con el aspecto de puro y simple "que" de puro y simple "estar ahí" *(da-sein)* estarle dado, de pura, simple, brutal e indiferente existencia. Hasta las mismas esencias, el "que" de todas las cosas aparecérsele con el aspecto infundado de "que".

Jamás se sorprende el entendimiento de que la circonferencia sea una curva cerrada y plana cuyos puntos equidisten de uno interior llamado centro; lo que desconcierta al entendimiento es "que" haya algo así como circunferencia; no el "qué" sino el "que" (el *dass*, el *hóti*; no el *was* o el *dióti*) es motivo de sorpresa.

Que haya algo y no que ese algo sea tal cosa es el gran misterio para la transfinitud del hombre; pues, por no ser esencialmente finito, puede notar algo como límite, y por no ser infinito tiene que "dársele" algo para que ejerza la función de límite en cada momento. Y este "dársele" algo como límite es el puro y simple aspecto de realidad, de existencia, de que frente qué, a la esencia en cuanto objeto, en cuanto aparecido luminosamente al conocedor.

### *25. EL QUE Y EL QUE; ESENCIA Y EXISTENCIA*

De aquí que el aspecto de que, como distinto del qué no pueda aparecerse si no al hombre y sea precisamente notado por su transfinitud, cuando está en acto de tropezar con un límite.

Y, en efecto, toda constatación o toma de conciencia de la realidad encierra siempre un matiz de resistencia, de consistencia frente a una presión, de existencia o referencia a un ex, a algo que se me está haciendo fuera y

frente a mi impulso. Cualquiera de las manifestaciones de la transfinitud interior del hombre puede notar el que o realidad. Así la voluntad, el entendimiento, el sentimiento. El realismo voluntarista de Dilthey no es sino un caso que muestra el "que" de la cosa (la realidad del mundo sensible), por la resistencia o choque del ímpetu transfinito voluntario frente un límite, contra una especial finitud, superable de una u otra manera.

Y notar que se me tienen que dar axiomas, que tengo que partir de un punto, que tengo que su-poner algo para saber después qué es tal que... no son sino manifestaciones de que el ímpetu intelectual transfinito se halla o da contra un límite.

Realidad no es, por tanto, sino el aspecto o manera como un transfinito algo como puro y simple límite.

Y realidad resulta un misterio para la transfinitud humana, precisamente porque un transfinito no se da a sí mismo algo como límite; ningún límite le nace de dentro, a pesar de que un límite le pueda afectar más o menos íntimamente.

Por el contrario: el aspecto de qué u objeto no es nunca un misterio para un transfinito.

No voy a hacer aquí un estudio sobre las categorías. Sólo diré que son necesarias categorías, en sentido más o menos kantiano, siempre que una cosa posea intimidad (y no sólo internidad, como la inmensa mayoría de las cosas vivas). Tal es la conciencia humana.

Las categorías, en particular las de la conciencia intencional, cognoscitiva, funcionan como pantallas cinematográficas que, por una parte defienden la intimidad contra una invasión directa y brutal de las cosas y, por otra, hacen de condiciones de posibilidad para que las cosas presenten

no lo que ellas son sino lo que de ellas interesa a la conciencia, lo que permite el sistema categorial vital.

No se abre, pues, directamente la conciencia hacia las cosas. Primero, porque la conciencia no es cosa que pueda sin más entrar en contacto, causal o no, con ellas en el mismo plano.

Segundo, porque la conciencia es intimidad absoluta, ser en sí y para sí. Al interior de una cosa puede llegarse por el exterior que es su reverso; a lo íntimo, que no es reverso de ninguna cosa, no puede llegarse sino porque lo íntimo —espontaneamente, por una acción transcendental— dé en sí y por sí la posibilidad de que lo otro se presente "para él". Y este condescendiente acto de dar posibilidad de acceso no puede realizarse como lo haría una ventana, que, abriéndose, da acceso a la luz, pues la conciencia no es cosa.

Si una pantalla cinematográfica tuviese conciencia notaría la presión —oscura, brutal, desconsiderada— de la radiación luminosa (el "que" se le da algo, o que ella no es creadora); y además notaría lo aparecido en ella, lo que ella hace aparecer en sí misma por su virtud de pantalla.

De parecida manera le acontece a la conciencia: las categorías son, con la metáfora tantas veces repetida (no hallo otra mejor), cual pantallas cinematográficas concienciales. En ellas y por ellas nota la conciencia que algo le está siendo dado, la presión —oscura, brutal, desconsiderada, incalculable— de la realidad de lo otro. Nota, pues, que no es creadora, que es, en aquel momento y aspecto, finita. Pero, simultáneamente e indisolublemente, las categorías hacen que se aparezcan a la conciencia ciertos aspectos (cantidad, cualidad, relación...) y bajo forma que no perturben la intimidad, que interesen a la

intimidad. La conciencia se "re-vela" en las categorías y en ellas la cosa se aparece como objeto.

Una conciencia no se exterioriza jamás; se revela, en el sentido de manifestación espontánea y simbólica de sí misma en lo otro. No cabe que la conciencia se muestre a sí misma y lo que es, en otro de tal manera que esta manifestación descubra lo que es íntegramente, propiamente; una esencial intimidad no puede descubrirse íntegramente, exteriorizarse plenamente sin morir por suicidio. Las cosas son, en rigor, exteriorizables, porque su interior no es sino el reverso del exterior, el exterior invertido; interior y exterior son correlativos, relación inversa y directa. Una intimidad esencial sólo se puede manifestar simbólicamente, metafóricamente, expresivamente; ya que el símbolo, la metáfora, la expresión suponen y respetan la radical diversidad de órdenes.

Y a esto se llama "revelarse": manifestarse metafóricamente, simbólicamente.

Por el exterior de una cosa puedo sacar, propia y deductivamente, su interior; por un símbolo, por una metáfora, por una expresión no puedo deducir, en rigor, nada de la constitución esencial íntima del ser o supraser de lo simbolizado.

Cuando acerco dos puntas, convenientemente cargadas de electricidad, salta entre ellas una chispa, de cuya luz nada saben las puntas, a pesar de que hay entre puntas, carga eléctrica y luz una relación legal y calculable.

Cuando a lo "otro", a las cosas se acerca la conciencia, cargada de esas potencias de luz que son las categorías salta de las cosas un aspecto objetivo que es como una clase de luz hecha ni más ni menos que para que a la conciencia se le aparezca el universo o las cosas que ella

no ha creado, las cosas que sobre ella no tienen ningún poder. Y esta luz, el aspecto objetivo, no es algo de las cosas o cosa alguna en sí; es lo que de las cosas puede aparecer en y para la conciencia.

La conciencia no crea cosas; tampoco crea el músico sonidos. Pero en y de la materia sonora surge y se aparece la idea musical, que es algo radicalmente distinto del sonido físico, de los componentes reales y experimentables de la vibración del aire y del material instrumental. El músico crea, en rigor, la expresión musical, da expresión al sonido, lo convierte en metáfora. Y bajo la idea musical, la materia acústica y sus leyes físicas desaparecen para dar lugar a la aparición de un puro "aspecto", de un algo tan sutil que es pura y simplemente audible, algo "para" el oído en cuanto pantalla musical de la conciencia.

La idea musical de una sinfonía no tiene estructura de cosa; es un universo nuevo, es "el" universo que se da a sí misma la conciencia cuando abre su intimidad a través de la ventana del oído.

Sólo Dios crea cosas; la conciencia crea apariencias. Hace de las cosas algo que no es cosa, hace de ellas símbolos, metáforas, expresiones de su intimidad supracósica.

Qué son las cosas, su esencia, no es en rigor el qué de ellas. Su auténtico qué es su que; que son, su realidad es lo único en que hacen notar a la conciencia que "son" algo en sí, independientemente de ella. Y la pura, nuda realidad es tan ininteligible, como son, musicalmente, puros y simples zoquetes de madera o metal los instrumentos en cuanto cosas. El músico tiene que contar con sus propiedades físicas, con su tipo de realidad; le son "dados". Y el universo de ideas musicales que de tales zoquetes surge, el qué de la música no es, en rigor el qué

o esencia de ningún instrumento ni de ninguna sus propiedades físicas.

De parecida manera: el qué de las cosas respecto de la conciencia es su que, su realidad y los matices de realidad pura y nuda, si es que se dan: (*v. g.*, existencia, consistencia, resistencia, persistencia. . . ).

Y hablando un poco despectivamente, tal qué de las cosas no interesa a la conciencia sino sólo en la medida en que de tal qué puede surgir un universo simbólico para ella.

A su vez: todo universo simbólico, todo aspecto objetivo es el "qué" de las cosas-para-la "conciencia"; y es evidente que tal qué no puede presentar misterio alguno, es lo superlativamente claro "para" la conciencia, pues para ella de ella surge en las cosas. Las ideas de las cosas son, por este motivo, lo antonomásicamente claro, lo transparente por excelencia.

Resulta extraordinariamente difícil explicar con palabras propias este fenómeno de hacer de las cosas símbolos, metáforas, expresiones, objetos.

No se puede decir, rigurosamente hablando, que la transfinitud conciencial del hombre cree lo objetivo de las cosas, los universos expresivos de las ideas, las ideas en cuanto ideas, porque crear es una acción cósica, sobre la realidad en cuanto tal, sobre el que. Y es el que lo que precisamente no puede producir la conciencia por ser sólo transfinita; es el que de las cosas lo que hace de límite a su transfinitud.

Pero, por otra parte, la conciencia hace surgir, ella sola, sus universos propios, los aspectos ideales, los mundos de metáforas subsistentes; saca de los zoquetes que son las cosas en sí tantas clases de motivos de músicas

ideológicas cuantas son las categorías, en sentido más o menos kantiano de la palabra.

Y la estructura de estos universos ideales, compuesta de puros qué, de puras ideas —en el sentido etimológico de idea, lo visible, lo hecho íntegramente para ostentarse, para ser visto—, es producción originaria y original *(ur-ssprünglich)* de la conciencia transcendental.

El que de las cosas o su realidad no hace propiamente de materia intrínseca de tales universos ideales, como el agua del río no hace de materia intrínseca de los paisajes que en ella se aparecen; aunque la realidad de las cosas sea condición necesaria para que una conciencia transfinita, no infinita, pueda hacer surgir en y de la realidad los diversos tipos de "apariciones" ideales.

No se han, por tanto, esencia y existencia, qué y que de las cosas como dos componentes de las cosas en sí o como potencia y acto; ni se puede poner la cuestión de si se distinguen realmente o no en el plano óntico.

El qué y el que pertenecen a esferas totalmente diversas. El qué de las cosas es transcendental, no tiene sentido sin la presencia en el mundo de una conciencia transfinita; en cambio, el que o realidad pertenece a la cosa en sí. Y los dos aspectos se presentan a la conciencia transfinita de dos maneras diversas: el que o realidad es dada *(gegeben)* a la conciencia, precisamente en cuanto transfinita, que tiene que tener en cada momento un límite concreto; el que es dado, pues, a la finitud; e inversamente, la finitud hace posible notar que las cosas tienen "que" o realidad, que yo no las he hecho, que se mantienen fuera de mí, sin mí *(ex, sistere)*.

Por el contrario, el aspecto de qué, más o menos, ideal, se ofrece a la conciencia en cuanto "trans" finita, en cuanto superior a las cosas, en cuanto las hace posibles,

en cuanto es condición de posibilidad para que se me presenten como objetos y sean algo para mí.

Pero como la transfinitud del hombre no es algo estático y fijo para siempre, sino proceso superador de cada uno de los estadios, de cada uno de los límites se sigue que pueden, con radical potencia actuable, ir pasando al orden del qué o ideal aspectos que antes pertenecían al orden del que o de la existencia.

Hubo un tiempo en la historia de la física en que el átomo se presentaba casi como un puro que, como realidad bruta y en bruto, sin estructura interna; el progreso científico ha consistido en hallar aspectos de qué, conexiones legales, esencia, estructura.

El aspecto de realidad bruta y en bruto cae y desaparece, retrocediendo cada vez más los límites del puro y simple estar ahí *(da-sein)*.

De parecida manera, sólo que en este caso se trata de un proceso entitativo-transcendental: el límite entre el qué y el que de las cosas, entre su esencia y su existencia, no es fijo; se desplaza en función de una conciencia transfinita en proceso transcedente, y sólo es definible en función de ella y de su estadio actual y de la serie ascendente de sus estadios transfinitantes.

La mostración de este fenómeno transcendental podría llamarse con Hegel *Phaenomenologie des Geistes*, porque, en efecto, fué Hegel el que, por primera vez en la historia, tuvo plena conciencia de él.

En un plan más amplio que el hegeliano equivale a estudiar los diversos tipos de dialéctica aparecidos a lo largo de la historia; e inclusive, entre otros temas, el de la evolución ascendente del conocimiento "esencial", los grados ascendentes de funcionamiento simbólico de las cosas; comparación de la estructura de universos ideales

en conjunto, por ejemplo, de la metafísica platónica con la aristotélica, con la tomista, con la cartesiana. . . ; de la geometría de Euclides con la de Riemann, del universo sonoro de Bach con el de Debussy. Todo ello bajo el aspecto de potencias ascendentes de simbolismo de las cosas; en función de la transcendencia y transfinitud del hombre.

Es el punto de vista meta-físico por excelencia.

Lo dejo aquí como programa de trabajo y como programa de incitaciones a filosofar.

Inicio aquí la curva que va a unir estas ideas con un conjunto de ideas anteriores, al parecer sueltas hasta ahora.

### *26. LA TRANSFINITUD HUMANA COMO UNIDAD DINAMICA UNIFICANTE*

La transfinitud del hombre no es una estructura homogénea, aunque sea superlativamente unitaria y actúe como suprema unidad dinámica unificante.

La transfinitud del hombre en cuanto unidad dinámica unificante unifica precisamente por unidad de la dirección del "trans", cuando el plus ultra ordena todas las cosas en serie de potencias ascendentes hacia el Infinito. Es, pues, una unidad dinámica de dirección, un vector entitativo, por decirlo con la terminología matemática.

Esta unidad dinámica de dirección hacia el Infinito impresa a todas las cosas y ciencias se llama dialéctica, y se distingue tan radicalmetne de todas ellas como el reposo negativo del movimiento esencial.

A tal unidad dinámica transfinita y transfinitante le son dados los dos aspectos de objeto y cosa en sí, de esencia—idea y de existencia—realidad, en cada momento de su evolución ascendente hacia el Infinito; pero se halla con ellos no como con algo definitivo, imposible de transcender, de superar, sino como con algo capaz de ser ordenadamente superado y transcendido a lo largo de la evolución dialéctica.

Ahora que solamente la plena toma de conciencia de tales aspectos en su provisoria irreductibilidad —una crítica de la razón pura— puede desvelar e incitar al salto transcendente, *(ur-sprünglich)*, a la esencial potencia transfinita del hombre.

De consiguiente: si el aspecto de cosa en sí fuese sola y exclusivamente el aspecto inverso de objeto, o si el aspecto de cosa en sí fuere simplemente el serme algo dado como dado, es decir, como no creado, por mí, en este caso tanto el aspecto de objeto como el de cosa en sí serían exclusivamente índice de mi esencial finitud, sin relación alguna a mi transfinitud en cuanto potencia transcendente.

Mi transfinitud se reduciría a tener conciencia de ser finito, a saber de mi esencial encarcelamiento —en tal número de categorías, en tal tipo de cuerpo, en tal clase de valoraciones, en tal estructura general de ciencia. . .— sin que tal conciencia fuera a la vez una potencia superadora y transtornadora de cada uno de dichos límites. No cabría dialéctica como potencia transfinita humana.

El hombre sería puro y simple hombre, el hombre no podría llegar a ser filósofo, en la plena acepción de la palabra según Platón, pues ya no sería el Pobre —rico— en recursos, el hijo de Penía y de Poros, sino el pobre sin remedio, sin recursos esenciales.

Para este tipo de finitud resignada y consciente, la conciencia y la resignación en la finitud no pueden quedarse bajo la forma estática y tranquila de sola conciencia, de un puro saber de-con, y de resignación, de signatura *(ignare, signatio...)* o firma re-afirmada y garantizada y legalizada. Y este no-poder-quedarse bajo tales formas vitales —con sus manifestaciones científicas, morales, sociales...—, estáticas, tranquilas, delata la positividad de la potencia transfinita del hombre.

Saberse transfinito, acudírsele a uno esas dos simples palabrejas *plus ultra*, más allá, así en general, sin restricción, encierran esencialmente una tentación, es decir, un intento de realización.

Saber geometría es saber geometría, ni más ni menos. Pero saberse transfinito es saberse más allá de cada cosa, es sentirse ya más allá, fuera de ella; y, en este caso, cuando de saberse transfinito torno a saber una cosa habré de notarme como libre, pues voluntariamente me encarcelo.

Cuando el hombre ha llegado a tomar plena conciencia de su transfinitud, a saber el diabólico sentido de esas palabras "más allá", *plus ultra*, trans, metá... no puede ya tener conciencia tranquila. No tiene más remedio que adoptar una de las tres actitudes de que hablé anteriormente: o dialéctica abierta al infinito, dialéctica transcendente —en— acto, o dialéctica transcendente —en— potencia, o dialéctica invertida.

En estas dos últimas se presentan necesariamente fenómenos de asfixia interna a los que, no es preciso decirlo, pueden darse lindos nombres.

Heidegger da marcha atrás al vapor transfinito en dirección hacia el centro del hombre; la potencia transfinita se centra, se concentra, se reconcentra sobre sí, en sí y para sí, consigo misma; y, como en la serie perió-

dica de los elementos, le sucede al hombre que, al llegar a un estado de máxima condensación, de máximo peso interno, revienta y explota en radiaciones de mil tipos, sin ley determinada, a lo más con ley de tipo probabilístico; y explota en trozos y astillas, en sentimientos inconexos y desconcertantes, cual las partículas que saltan de los cuerpos supradensos, de los cuerpos radioactivos.

Esta es la impresión directa que recibo al leer *Sein und Zeit* de Heidegger: el de una vida humana transfinita puesta en reconcentración radioactiva. Y como la energía de los cuerpos radioactivos, la energía transfinita en forma reconcentrada y explotante por exceso de restricciones, o no es aprovechable o sólo sirve para curar ciertas enfermedades extremas. La fiolosofía de Heidegger, por este motivo, no puede tener estructura, fuera de una estructura semiprobabilística, de conjunto, cual las leyes de las explosiones radioactivas; y sus estructuras, —las de *Sorge*, *Angst*. . .— no son, en rigor, sino astillas del hombre.

No se asfixian las piedras; sólo la transfinitud del hombre "puede" angustiarse; y angustia viene de "angustia", de estrecharse, angostarse.

Por esto precisamente, porque el hombre se angosta a sí mismo, le sobreviene la angustia, como *Stimmung*, como temple entitativo de protesta, como reacción óntica de la transfinitud reprimida.

No es, pues, la angustia bajo ninguna de sus formas, un fenómeno primario; sino, en el mejor de los casos, el primario al revés, la inversión del primario; en vez de transfinitud en acto transcendente, transfinitud —en— inversión, en acto intranscendente.

No se puede jugar, como Sansón, a morir sepultado bajo las ruinas de sí mismo. Se puede creer que Sansón

murió bajo las ruinas del templo, pero el hombre en cuanto tal —cuando se ha reconcentrado en sí mismo no dando a nada posibilidad de acceso, haciendo que desaparezcan los objetos todos en cuanto objetos—, se convierte en la sustancia más explosiva que hay; su transfinitud, en vez de dar una dialéctica, ordenando todo según una serie de potencias ascendentes hacia el Infinito, se torna en transfinitud desintegrante del universo, del universo del yo, del universo de las ciencias y de los valores; y frente a tal caos, la transfinitud asume, sutilmente, la forma de voluntad de poderío, de dictadura autárquica absoluta, delegada tal vez en el Estado y, si las circunstancias aprietan, en algo más concreto y personal.

Y aquí cierro la alusión a Heidegger como personificación del tipo moderno de dialéctica invertida.

### 27. *LA PERSPECTIVA PLATONICA EN DIALECTICA DESCENDENTE*

Vuelvo a Platón.

La dialéctica en acto transcendente lleva en sí un ímpetu tal que, en un momento u otro, lanza al entendimiento "más allá" *(epékeina)* del ser, del *logos* y de la sustancia, haciéndole tomar contacto con el Absoluto.

Y este contacto transforma radicalmente la perspectiva del universo. A esta transformación he llamado descenso, con el término platónico y plotiniano.

En rigor, no lo es.

La dialéctica no es una escala fija que sirva indiferentemente, una vez construída, para subir y bajar. Sirve sólo para subir; funciona como catapulta y trampolín;

hemos de trepar paso a paso hasta su punta, y, puestos en ella, nos proyecta al Infinito.

La cosa en sí en cuanto en sí, es decir, el aspecto de realidad o de existencia es dado primariamente a la transfinitud, al trans o más allá del hombre, en cuanto se nota oprimido en cada momento por un límite u otro; este notarse limitado por un tipo de límite es estar más allá de él. El oprimirme mismo, el limitarme mismo del límite es, idénticamente, descubrírseme su realidad bruta, en cuanto realidad, y descubrírseme mi transfinitud misma en cuanto tal. Ahora bien: el infinito no puede actuar de límite, no puede oprimir, aprisionar, finitar un transfinito que se pone en contacto con El. Al revés: el contacto de un transfinito con El infinito es la liberación de toda constricción, el desatamiento de todo límite. Por consiguiente, en tal contacto tiene que desaparecer la oposición de cosa en sí-objeto, el puro y simple aspecto de realidad en bruto como diverso del de idea y esencia.

Lo Bueno, dirá Platón, tras la experiencia de lo Infinito, está por encima del ser, de la sustancia y del *logos*. Y lo mismo repetirá Plotino. Y lo mismo, San Pablo. Y lo mismo, todos los místicos.

No sólo en Dios no se distingue la esencia de la existencia, sino que al ser en El *in Ipso sumus* desaparece tal distinción del horizonte categorial, del mundo y panorama categorial del mortal dichoso que haya llegado, de manera más o menos perfecta, al contacto con el Infinito.

Por este motivo digo que, tras la experiencia del Infinito, y en la medida de la intimidad de tal experiencia, tiende a desaparecer o desaparece de los aspectos que las cosas presentan el aspecto de realidad, existencia,

cosa en sí... en cuanto contrapuestos y correferidos a objeto, idea, esencia.

En lenguaje místico: todo aparece divinizado, por tanto sin distinguirse esencia de existencia, cosa en sí de objeto.

Esta divinización del universo recibirá multiformes expresiones. Cito unas cuantas.

En el estadio de la dialéctica ascendente, las cosas son vividas como "creaturas", como radicalmente inconsistentes en sí mismas y radicalmente transidas de un ímpetu hacia Dios. En el estado de dialéctica descendente, las cosas ya no aparecen como creaturas, ya no hace falta sentir ni su radical inconsistencia ni su ímpetu proyectante, aparecen como "vestigios, huellas, imágenes" de Dios, es decir, símbolos divinos.

Así, cuando la mística cristiana llegue a poseer una formulación científica, Santo Tomás creerá poder demostrar que las cosas son *vestigia Trinitatis (Summa theologica,* parte 1, *quaest* 45, art. 7) y que el hombre es *imago Trinitatis* (*ibid. quaest,* 93, 7.)

Y esto de ver las cosas como huellas de Dios no es metáfora sino para los pobres mortales que todavía no hemos llegado al contacto místico. Para el místico auténtico, el mundo "es" símbolo divino, esta es la nueva faz del mundo, su auténtico sentido.

Ha vuelto al mundo dando a las cosas una nueva posibilidad de acceso, un tipo nuevo de trato con él, superior al categorial, superior a la distinción cosa en si-objeto.

Y este nuevo tipo de posibilidad de acceso de las cosas a la conciencia, que es la transcendentalidad de las categorías, es el hacer posible que se presenten las cosas a una conciencia que vive-desde-Dios, como divina;

las cosas se le presentarán como desde y hacia Dios, como huellas, vestigios, imágenes, según los casos y cosas. Así vive el mundo el místico.

Y no bajo las categorías de cantidad, relación, número... sino que todos estos aspectos son reabsorbidos *(Aufgehoben)* en una objetividad superior, se les da a todos ellos una más radical y transcendente posibilidad de acceso: el acceso a la conciencia divinizada, a lo divino de la conciencia, a la conciencia puesta más allá de ser, sustancia, *logos*, *nous*, cosa en sí, objeto, existencia, esencia...

Nuestro gran místico San Juan de la Cruz, tras la experiencia mística, pudo poner en boca de las creaturas aquellos versos que transcienden aún embriagadoramente a transcendencias divinas:

*Mil gracias derramando,*
*Pasó por estos sotos con presura,*
*Y yéndolos mirando,*
*Con sola su figura*
*Vestidos los dejó de su hermosura.*

*(Cántico espiritual, 15.)*

No me es posible hacer aquí un estudio de las categorías místicas en sus relaciones con las categorías ontológicas ordinarias. Lo reservo para otro estudio que sea algo más que invitación a filosofar, algo más que aperitivo tal.

Pero me parece resultar suficientemente claro que la experiencia del Infinito "abre" y desdelimita de un modo especial la transfinitud humana y, de consiguiente, el hombre queda trans-formado, trans-sustanciado, trans-fi-

gurado tan profundamente que la conciencia adquiere un nuevo poder, transcendental en segunda y última potencia: de dar una nueva y última manera de acceso a las cosas, que ya no se presentarán como objetos, sino casi casi como lo que son en sí, casi tal cual se aparecen a los ojos divinos respecto de los cuales, dice la Biblia, *omnia nuda sunt et aperta oculis ejus.*

El hombre no pierde con el contacto místico su estructura transfinita; al menos no la pierde por ciertos tipos de contacto transitorio, cual se verifican en este mundo.

El contacto con el Infinito puede revestir formas más o menos hondas; así la de simple presentimiento, la que notamos al leer un místico. "Cuando leo místicos —dice James— algo vibra y se estremece en mí". Este estremecimiento, con ocasión de ciertas palabras, encierra un contacto, por modo de presentimiento, con el Infinito.

Ciertos libros de mística, sobre todo ciertos libros de la *Sagrada Escritura,* son "lugar de experiencias", lugar de apariciones de Dios, de parecida manera a como ciertos conjuntos de puntos y rayas son lugar de aparición de universos musicales.

Es irremediablemente estúpido querer demostrar la existencia o no existencia, el sentido o sinsentido del universo musical de *Nuages* de Debussy por examen del tipo de figuras visibles que sobre el papel dibujan las notas, por los tipos de manchas negras de los acordes, por las distancias típicas de los arpegios, por las curvas punteadas que describen al vista sobre el papel los temas musicales, por el espectro visual de franjas en blanco (silencios) y franjas más o menos oscuras (número de instrumentos simultáneos) de la partitura.

Es todavía más incurable (dejo por si acaso el sustantivo) pretender demostrar tanto la divinidad como la no-divinidad de la Biblia, la autenticidad como la no autenticidad de las obras místicas por medio de otros criterios que no sean el de "resonancia" interna, el de notar si nos dicen algo, si nos estremecen en cuerdas hasta entonces intactas y mudas, si nos dejan transidos, si, para decirlo con San Juan de la Cruz,

*Y déjame muriendo*
*Un no sé qué quedan balbuciendo*

*(Cántico espiritual, 7.)*

Cuando por el proceso de la dialéctica ascendente ha recorrido uno todos los órdenes del saber, las cosas —reales, ideales, físicas, geométricas, aritméticas, lógicas...— no quedan balbuciendo sino diciendo *(logos)* clara y distintamente lo que son, en plena fenomenología de sí mismas; solamente tras el contacto con el Infinito, las cosas y las ciencias dejan de ser cosas y ciencias que hablan de cosas, y comienzan a hablar, tartamudeando, de Dios.

En las cosas todas nace un Niño-Dios.

Y es esta lengua y lenguaje divinos, que de repente les nace a las cosas, lo que desconcierta al más sabio, lo que le hace no saber lo más sabido, lo que le deshace todos los órganos concretos de vivir, del vivir corporal y espiritual; y se siente morir por desdiferenciación de todas las estructuras de la vida superior e inferior, como se notaría morir un vertebrado si gradualmente fueran desdefiniéndosele sus órganos hasta llegar al estado de indiferenciación orgánica de una amiba.

Platón halló una linda formulación para esta nueva manera como se presenta el mundo tras el contacto con el Infinito.

El descenso se hace "con ideas, por ideas, hacia ideas y hasta ideas" (*Rep.* 511, C). Es decir: el universo queda reducido a puras ideas y a ideas puras.

Con la terminología anterior diría que ha desaparecido el aspecto brutal y duro de "que", y sólo queda el de "qué".

La idea de una cosa, cuando es idea pura, resulta algo así como una película transparente a través de la cual es visible el Infinito, la Idea suprema, el Principio absoluto.

En cambio, el aspecto de que, la realidad de las cosas, en cuanto realidad, en cuanto existencia, afirma la cosa en sí, la presenta como segura, ratificada (*res*, de *reor*, *ratum*...), firme; la realidad es intransparente, espesa la idea y las cosas, no deja ver a través de ellas a Dios.

Vivir, pues, en un universo de puras y solas ideas es vivir en un medio de absoluta transparencia en que cada cosa remite esencialmente a la Idea por excelencia, a Dios.

En tal universo, el que o el aspecto de realidad bruta no puede presentarse. Las cosas se han vuelto, por decirlo así, radicalmente insubsistentes; sólo pueden ser, flotando en Dios; sostenidas por los rayos del Sol inteligible *(helios noetós)* que es la Idea suprema.

Y esta manera de ser-en-transparencia-y-suspensión es la manera divina de ver las cosas, frente a la manera mundana de ser de las mismas.

Porque no imaginemos, a lo topo, que las cosas puedan ser sólo de una manera: y ésta, inmutable. Dada una cosa, su manera de ser no está prefijada. Es esencialmente función de la transfinitud y de la potencia ascendente de la transfinitud del hombre. Las maneras de ser de cada cosa se hallan esencialmente sometidas al proceso dialéctico.

Recuérdese que escribo una invitación a filosofar, y así puedo permitirme dejar lo dicho en pura alusión e incitación.

Con esto cierro el estudio sobre la dialéctica platónica, como ejemplo concreto del auténtico filosofar.

## CAPITULO QUINTO

### *Dialéctica y Ciencia. Transfinitud y Ciencia*

#### *29. LA DIALECTICA NEGATIVA DE LA CIENCIA*

El problema que me propongo tratar en este capítulo es el siguiente:

*a)* ¿es "posible" ordenar las ciencias según potencias ascendentes de transfinitud?

*b)* ¿la estructura actual e histórica de las ciencias descubre una relación intrínseca a la transfinitud humana y a sus órdenes de evolución transfinita?

El problema resulta, evidentemente, demasiado amplio y complejo para darlo íntegro en forma de aperitivo intelectual. Me habré, pues, de contentar con alusiones y sugerencias.

Ante todo voy a tomar como ciencia en que "experimentar" el sentido del problema, las ciencias físico-matemáticas en toda su amplitud. Por un motivo muy sencillo.

La transfinitud del hombre no revela su trans, su transcendencia sino al topar y superar un límite concreto; y la transcendencia adquiere matices tanto más concretos: *a)* cuanto el límite se le ha entrado más en las carnes, se le ha hecho más intrínseco, *b)* cuanto el límite posee estructura más cerrada, más concluyente, más aprisionadora.

Ahora bien: las icencias físico-matemáticas, incluyendo en ellas la lógica en toda su amplitud, tienden a adoptar la forma axiomática, es decir, la forma más cerrada, más autosuficiente posible, y en virtud de la correlación entre formulación científica y objeto se seguiría que el orbe de los objetos correspondientes a un orbe axiomático formaría a su vez una unidad cerrada absolutamente, un universo esencialmente finito. De consiguiente, la transfinitud humana, al tratar con tales tipos de ciencias axiomáticas, se notaría superlativamente finitada, encerrada, limitada; y no teniendo tal ciencia ningún resquicio natural e intrínseco no quedaría a la transfinitud humana otro recurso que o salirse de las ciencias o hacerlas reventar en trozos científicamente inconexos.

La primera evasión significaría que las ciencias axiomáticas, y, por tanto, sus orbes de objetos no son incardinables en una serie de potencias ascendentes hacia el Infinito, no convergen hacia Dios.

La segunda, además de suponer la no convergencia de las ciencias y sus objetos en Dios, añadiría la tragedia ontológica de tener que vivirlas como límites intrínsecos, como carne de la carne transfinita, y que sólo por la muerte violenta, por el asesinato de la ciencia sería posible salvar la transfinitud humana.

En ambos casos los inconvenientes son gravísimos. Menciono uno solo.

La transfinitud humana quedaría siempre en estado de indiferenciación, de vapor a tensión infinita sin posibilidad de tomar una serie ascendente de configuraciones entitativas. Sería la transfinitud un vapor capaz de reventar cada clase de máquinas, incapaz de impulsar nada hacia el Infinito; sería un líquido capaz de disolver cualquier

cuerpo cristalizado, pero incapaz de tomar él mismo ninguna forma cristalina.

No cabría dialéctica positiva, solamente sería posible una dialéctica demoledora y negativa, una dialéctica invertida, más o menos tipo Heidegger.

La transfinitud humana resulta problema frente a las ciencias con pretensiones de fundamentación axiomática. Y el problema presenta doble vertiente: *a)* ¿hasta dónde es posible constituir axiomáticamente una ciencia, es decir, una ciencia con forma absolutamente finita, a la que le nazcan de dentro los límites? *b)* ¿qué relación y qué reacciones dinámicas existen entre tipo de ciencia axiomática y transfinitud humana?

¿Es que la transfinitud humana impide *a priori*, por *a priori* vital-transcendental, al constitución de una ciencia perfectamente axiomática, de una ciencia esencialmente finita, para así no quedar encerrada en ella y "poderla" someter al proceso dialéctico?

O ¿es que la misma ciencia, en cuanto universo de ideas y objetos, no admite una constitución cerrada, una axiomatización, independientemente de que el hombre sea o no transfinito?

El campo no tiene naturalmente puertas ni vallas, y no las tiene precisamente porque haya previsto y calculado y acomodándose a la transfinitud de la potencia locomotiva del hombre, sino simplemente porque no es de esencia tenerlas, haya o no animales y hombres en el mundo.

¿No sucederá lo mismo con las ciencias?

El plan de este capítulo va resultando, pues, suficientemente delineado. Elijo para reactivo de la transfinitud precisamente las ciencias con pretensiones axiomáticas

porque, de entre todas las ciencias, ellas serían las que mejor encerrasen la tranfinitud, las que más apretadamente la limitasen, forzándola a reventar o a resignarse a "estar" finita. (Recuérdese la dialéctica invertida de Heidegger.)

Por este motivo estudiaré la constitución de la física, de la geometría, del análisis algebraico, de la lógica... problemas transfinitos de la lógica y metamatemática...; y no, por ejemplo, la historia o la sociología. Por de pronto, ciencias como la historia o la sociología no funcionan como límites de la transfinitud humana, como estadios de la dialéctica; sino que más bien son ellas mismas formas o maneras como la transfinitud supera diversos tipos de límites, geográficos, físicos, biológicos...

Además, cada ciencia tiende, no por capricho de nuestra época sino por la estructura misma del conocimiento científico, a constituirse axiomáticamente, es decir, en sistema cerrado y concluso.

Las condiciones metalógicas que se refieren a la estructura general de un sistema cualquiera de axiomas —sean axiomas físicos, geométricos, algebraicos, lógicos...—, fijan el programa general de una ciencia finita, esencialmente finita, y, por tanto, se prestan, propia y directamente, a un experimento de reacción con la transfinitud humana, con la dialéctica.

Si no se diese la transfinitud humana, la no-axiomatización perfecta de las ciencias tendría una significación puramente negativa. Las ciencias no serían del tipo "curva cerrada", como la circunferencia, sino del de curva abierta, como la hipérbola. Pero por tal abertura nada saldría, porque nada dentro de ellas se hallaría en esencial tensión expansiva.

En rigor no tendría significación alguna hablar de abierto o cerrado, de ciencias axiomáticamente cerradas o de ciencias abiertas.

El mero hecho de haber introducido esta distinción, indica que las ciencias están llenas de un transfinito, de un vapor en expansión que nota perfectamente cuándo la ciencia tiende a cerrarse, cuándo le oprime, y cuándo, por el contrario, no pone obstáculo en su tendencia hacia el Infinito.

Consideradas, pues, las ciencias en sí mismas, no tiene, en rigor, dialéctica. Cada una tiende a ser ella sola y toda, en inconexión con las demás; cada ciencia es "un" *logos*, más o menos complejo, pero no permite que se haga de ella carretera real (*diá*, a través), puro y esencial camino hacia otra cosa o ciencia.

Por eso he aludido a la dialéctica negativa de las ciencias consideradas en sí mismas.

Voy a explicar la alusión, comenzando por un caso concreto de matemáticas superiores.

### *30. LOS NUMEROS TRANS-CENDENTES, COMO INDICES DE LA TRANSFINITUD HUMANA*

Desde el punto de vista de la transfinitud humana, los aspectos transfinitos de las matemáticas adquieren un nuevo sentido, un sentido humano, en cuanto que la transfinitud esencial al hombre aparece como la condición que hace y ha hecho posible la aparición de tales aspectos transfinitos en una ciencia que tiende a ser superlativamente finita, definida y definidora.

Naturalmente dejo de lado la parte técnica de los conceptos y métodos matemáticos transfinitos. No tomaré

de ellos sino lo que posee sentido metafísico, indicando, con todo, por qué no entran los demás aspectos, a saber, por su irremediable finitud.

La transfinitud humana, presionadoramente latente en el genio matemático, ha notado y dado expresión delicada a todos los matices de finitud, transfinitud, esencia y existencia, qué y que.

Los números transcendentes aparecen como una pretensión de la transfinitud humana, encerrada en el círculo de hierro matemático, de superar el límite impuesto por el tipo de números algebraicos.

Un número $\xi$ se llama algebraico si se da un número entero y positivo $n$ tal que las potencias sucesivas, $1, \xi, \xi^2, \xi^3, \xi^4 \ldots$, sean dependientes racionalmente entre sí; es decir más sencillamente, que un número será algebraico si satisface una ecuación algebraica.

Dejemos aparte lo técnico y digamos que la definición anterior de número algebraico actúa como límite o valla perfectamente cerrada; caben dentro de ella innumerables números, tantos como tiene la sucesión natural 0, 1, 2, 3, 4... (en lenguaje técnico se dice que el conjunto de los números algebraicos es enumerable), cada uno queda perfectamente definido dentro de tal frontera y unívocamente relacionado con una ecuación especial.

Durante muchísimos siglos, la mente humana se movió tan desembarazadamente dentro del dominio de los números algebraicos que no los notó como límite; por tanto no surgió en ella la vivencia de un trans, de un más allá, la existencia presunta de otros tipos de números.

Hubo, no hace muchos años, un matemático monomaniaco, en agorafobia sistemática. Se llamó Cántor. "Dentro" de esas mismas plazas *(agorá)* o dominios que son cada tipo de números (naturales, racionales, algebrai-

cos) no se hallaba bien, le sobrevenía un pánico irresistible y corría desalado a las vallas, a los límites o confines ideales. Nadie tropezó con más tipos de límites que él, y nadie, correlativamente, supo de más tipos de números, cosas y procesos trans-finitos.

El dominio de los números naturales 0, 1, 2, 3, 4 . . . n, n+1 . . . nos parece al común de los mortales tan dilatado que no notamos la existencia de un límite superior, de un número máximo, valla suprema infranqueable, más allá de la cual pueda haber otras clases de números, por ejemplo, el primer transfinito *ómega*.

Cántor, por medio del concepto de enumerabilidad, *(Abzaelbarkeit)* y del de tipo de orden *(Ordnungstypen)* consiguió tener una impresión o idea de conjunto de tales números; notarlos como "un" dominio cerrado, definido, definible, con límite superior e inferior, con tipo propio de orden.

Y notó, con sorpresa suya y universal, que dentro de estas mismas vallas cabían los números racionales y los algebraicos, a pesar de que, a primera vista, parecen ser muchísimos más en número que los naturales. Es decir, el tipo de "finitud", el tipo de "orden" y el tipo de "conjunto" *(Menge, ensemble)* eran los mismos para todas estas multitudes.

Toda conciencia de una finitud lleva necesariamente consigo, como he mostrado, la conciencia complementaria de un más allá, de un trans.

Y comienza la transfinitud humana por saber "que" se da algo más allá del límite; o sea, comienza a saber y notar su pura y nuda existencia.

Efectivamente: covengamos en llamar potencia *(Maechtigkeit)* cardinal de un conjunto o multitud su

número de elementos, y por potencia ordinal el tipo de orden con que cada multitud o conjunto los ordena. Cántor pudo demostrar inmediatamente que la potencia del continuo (geométrico o aritmético) no es enumerable, es decir, tiene más elementos y el tipo de orden es distinto de la potencia y orden de la sucesión natural, 0, 1, 2, 3, 4...

Si no es enumerable, se "da" al menos un elemento no coordinable, no numerable con el tipo básico o potencia fundamental de la sucesión natural.

Luego existen números transcendentales; es decir, que no son ni naturales, ni racionales, ni algebraicos.

Y lo bueno del caso es que el procedimiento de Cántor sólo demuestra que "existen" números no finitos, no incluídos en el tipo general de números algebraicos, sino que están más allá (trans) de ellos, de cualquiera grupo que con ellos hagamos, por complejo y rico que sea; por más que los sumemos, restemos, potenciemos, radiquemos... siempre nos quedamos dentro de las vallas de los números naturales y algebraicos, o desde el punto de vista de la teoría de los conjuntos, que la potencia ordinal y cardinal será ni más ni menos que la de la sucesión natural 0, 1, 2, 3, 4...; y se podrá demostrar que existe un número no incluído en dicho universo, indefinidamente creciente en número de elementos, a saber, un número transcendente.

Pero el procedimiento demostrativo cantoriano es pura y simplemente existencial, no permite construir efectivamente un solo número transcendente. Nos presenta el que del número transcendente, no su qué o esencia.

Desde el punto de vista metafísico que vengo desarrollando, a la transfinitud humana en cuanto transfinitud sólo le es dado el "que"; y le es dado precisamente

en un "qué", en el qué o esencia de un límite; pero nunca en el qué propio de un que.

Así, lo acabamos de ver, sucedió en el descubrimiento de los números transcendentes.

Una vez en posesión del teorema existencial de los números transcendentes, se puede demostrar que ciertos números, anteriormente conocidos, eran en efecto transcendentes y además se pueden hallar procedimientos para construir sistemáticamente tales números.

Desde muchísimos siglos atrás, el número $\pi$ o número que expresa la razón de la circunferencia al diámetro, era conocido con más o menos número de cifras decimales. Pero no se sabía si era o no número algebraico. Una vez definido qué es un número algebraico en general y que es correlativamente un número transcendente, y demostrado que se "dan" tales números fué relativamente fácil demostrar que $\pi$ es un número transendente.

De parecida manera: se conocían en matemáticas los números llamados de Liouville. Después del descubrimiento de la definición y existencia de los números transcendentes se puede demostrar que los números de Liouville son transcendentes.

Pero notemos cuidadosamente el proceso y su orden: tomar conciencia de una esencia en función de límite (primer paso), saber por el mero hecho y en virtud de la transfinitud humana "que" se da algo más allá de tal límite (afirmación puramente existencial, segundo paso), por efectiva superación del límite, por *Aufhebung*, llegar a saber el qué o esencia misma presentida en su realidad pura y simple (tercer paso).

El proceso puede, naturalmente, recomenzar, a saber, hallar en la nueva esencia un aspecto de límite (teorema existencial), terminando en otro teorema esencial o cons-

titutivo de lo existencial mismo. Así veremos que ha sucedido en las matemáticas modernas.

Pero no puedo dejar de hacer una advertencia esencial: se puede estar tratando científicamente con una esencia y los objetos que la realizan, sin notar que puede presentarse como limitante de la transfinitud humana; y, por tanto, sin intentar definirla. De esta manera aconteció durante muchísimos siglos a los matemáticos en el campo de los números algebraicos; es tan dilatado y rico que bastaba y sobraba para los teoremas y construcciones matemáticas. El llegar a notar que tal campo posee vallas naturales, que incluye unos números y no otros, tampoco basta para que se aparezca el aspecto de límite, es decir para que se rebele nuestra transfinitud.

Como expliqué, no es suficiente que un número sea menor que otro ni que sea de otra clase (uno par y otro impar, uno par y otro irracional. . .) para que aparezcan y tomen el aspecto de límites frente a la transfinitud humana. El primer criterio para saber si una cosa funciona como límite es si me siento confinado por lo que, mirado en sí mismo, es esencialmente finito. El dos incluye por esencia ni más ni menos que dos unidades, pero no por eso si tuviera una conciencia adecuada exactamente a lo que es, se notaría encerrado en sí mismo. Todo polígono inscrito en una circunferencia es menor que ella, mas no por eso puede notarse ni es finito, pues sus dimensiones le nacen de dentro, de su misma esencia.

Sólo la transfinitud humana puede notarse encerrada y confinada dentro de cosas "esencialmente" finitas.

El dominio de los números algebraicos es, no precisa decirlo, esencialmente finito; en el sentido de que por esencia determina qué números caben dentro y realizan el tipo esencial y cuáles no.

El problema de la transfinitud surge cuando tales límites esenciales son notados como confinantes, como fronteras impuestas a una transfinitud.

Un número transcendente, en cuanto lugar simbólico de aparición de la transfinitud humana, no pertenece íntegramente ni propiamente al dominio matemático puro.

Dentro del dominio matemático, cuando no ha sido notado aún como cárcel de la transfinitud, las cosas corren según una legalidad silenciosa, suave; modelo inasequible aún para los silenciosos y reglados movimientos de los astros.

Y la legalidad matemática no es nunca puramente existencial; regula la esencia o las propiedades que de ella se siguen. Ningún teorema, principio o estructura matemática demuestra sólo que se da algo, sin explicar qué es ese algo existente. Podré demostrar que el dos es menor que el tres, pero no que se da —así en forma pura y exclusivamente existencial—, un algo mayor por el dos. Y digo "un algo", pues se trata de demostrar la pura, nuda, simple existencia y no un algo concreto, con propiedades más o menos generales.

De ninguna cosa se sigue, por ninguna ley lógica, la pura y simple existencia de otra. Por este motivo, en todas las ciencias de estructura deductiva, como la lógica y las matemáticas, los teoremas existenciales han pasado siempre como sospechosos, si no por inadmisibles.

De ello hablo inmediatamente.

El saber, por tanto, que se da algo sin saber qué es —la aparición en la ciencia de un teorema existencial—, es el primer síntoma de la presencia, actuante y a presión, de la transfinitud. Todo axioma existencial, en cuanto tal, es una afirmación metafísica y pertenece a la dialéctica.

E inversamente: la dialéctica posee en cada ciencia tantos puntos de agarre cuantos axiomas y aspectos puramente existenciales.

O bajo otra forma: si fuese posible constituir una ciencia sin ninguna afirmación existencial, con solas conexiones esenciales, tal ciencia no sería incardinable a un proceso dialéctico o metafísico, no podría figurar como una de las potencias ascendentes que tienden y convergen en Dios.

Por este motivo los axiomas y aspectos existenciales van a constituir un tema de metafísicas consideraciones en este capítulo.

Toda afirmación existencial es un presentimiento característico de la transfinitud humana.

### *31. LA CATEGORIA TRANSFINITA DE "ETCETERA" O PROGRESO UNIFORME*

Hay en física una ley que se llama de inercia. Según la formulación de Galileo, todo cuerpo dejado a sí mismo, sin el influjo de causas externas, tiende a moverse indefinidamente en línea recta y con velocidad constante, supuesto, naturalmente, que por un motivo cualquiera se halle inicialmente en movimiento.

Dando a esta ley básica de la física clásica una formulación más moderna se puede decir que todo cuerpo dejado a sí mismo describe una línea natural del universo, una geodésica.

Si el universo es de estructura euclídea, tal trayectoria será una línea recta, y la velocidad será uniformemente igual en todos los puntos de ella. Pero si el universo no es euclídeo, la línea inercial podrá tener una curvatura

diferente de cero y hasta variable con el lugar, y la velocidad podrá ser no-uniforme. Pero, en cualquiera de estos casos, mientras la trayectoria seguida por el móvil sea una línea natural del universo en que se halle, el movimiento será de tipo inercial, indefinido, sin intervención de fuerza alguna para su prosecución.

La ley de inercia es una concreción física de la categoría "etcétera" o "igual-en-adelante" *(und so weiter)* de la lengua alemana o "*kaitalla ephexés*", y "así a continuación", de los griegos.

Creo que Hegel fué el primero que tuvo clara conciencia de que la frase vulgar de etcétera (etc.) encerraba una de las categorías básicas ónticas y ontológicas.

Voy a interpretar, primero desde un punto de vista filológico, su significado; y después trataré de sus aplicaciones en física y matemáticas y de su importancia como índice de transfinitud.

La precedente alusión a la ley física de inercia ayudará a rellenar de jugo concreto las ideas generales siguientes, pues, en todos los casos, se trata de una ley de inercia, mental, ideal, real, lógica... de saber cuándo la cosa corre ya por sí misma y se la puede soltar sin más.

Comienzo por los griegos. Cf. Aristóteles; *Met.* 1081, b; 4-6.

La frase "*kai-hoúto-tálla-ephexés*" pertenece al vocabulario aristotélico; aunque su componente central, el *hexés*, se encuentre ya en Platón con significación parecida. La he traducido "y-así-a-continuación-lo demás".

La palabra *hexés* viene del verbo *écho*, tener, y, probablemente, tener una cosa por llevársela a rastras. Así la raíz de *hexés* sería la del *veho* latino o vehículo en castellano.

Cuando, pues, sea posible aplicar la frase unitaria "y -así-sucesivamente-lo demás" se querrá decir que se da un conjunto de cosas que cada una arrastra tras de sí otra y, al final, quedan todas en y a continuación de cualquiera anterior. (Continuo viene de *continuum*, de *tenere*, *cum;* tener-con).

Y este proceso se desencadena de una manera característica que proporciona su matiz original a la categoría de "progreso" que estudio.

Un proceso deductivo, como una figura silogística, no posee ley de inercia lógica; no puedo poner la mayor y la menor y añadir tranquilamente "y-así-a-continuación-lo demás", porque la conclusión no es simplemente lo que está a continuación de lo anterior, sino lo contenido en lo anterior, en las premisas; tanto que la conclusión constituye intrínsecamente la figura silogística; a la manera como no puedo montar parcialmente una máquina y dejar que lo demás se monte según el cómodo modelo de un etcétera. Sólo después de montada la máquina y puesta en movimiento podrá el maquinista, bajo condiciones especiales, dejar que corra según el modelo de etcétera, según "y-así-a-continuación-lo demás", según la ley de la inercia.

También se dan en lógica pura procesos de pura e ideal inercia, como diré; mas no pertenece a este tipo ninguna figura deductiva clásica. No son tipos de movimiento lógico inercial.

Aristóteles se sirve de la categoría "y-así-a-continuación-lo demás" en las cuestiones referentes a la teoría de las ideas aritméticas y geométricas, a la constitución de los números y figuras. Véanse los tres últimos libros de los metafísicos, especialmente 1068, b; 1081, b; 1085, a.

Compárese por un momento la formulación que da Aristóteles a la estructura de la sucesión aritmética con la formulación moderna del principio de inducción completa.

"Después de un primero es racional *(eúlogon)* y necesario que se dé un segundo; y si se da un segundo, tendrá que haber un tercero; "y-así-a-continuación-lo demás". (met. 1081, b, 4-6.)

Y el principio de inducción completa, aplicado a los números naturales, dice:

"Dado un conjunto finito A, perfectamente ordenado, sea C un conjunto que cumpla estas condiciones:

*a)* contiene un primer elemento de A,

*b)* si contiene un elemento X de A, también contendrá el elemento siguiente a X. Entonces se verifica que C contiene "todos" los elementos de A." (Rey Pastor, *Análisis algebraico*, cap. 1.)

Al conjunto de predicados que se propagan de esta manera "inercial" se llama en lógica matemática "predicados hereditarios". (Véase Whitehead-Russell, *Principia mathematica.*) Y vale la afirmación de que el dominio o campo de lo numérico es el reino en que las propiedades se transmiten de manera más puramente hereditaria. Basta que un objeto siga o sea el siguiente de otro, para que herede de él una propiedad. La aritmética, y sobre todo la sucesión natural, 0, 1, 2, 3, 4. . . es el reino del etcétera.

Más aún: desde Poincaré y Peano, el principio de inducción completa, o de-así-a-continuación-lo demás, es uno de los axiomas fundamentales de la aritmética, si no es, en realidad, el básico y típico.

La categoría de "y-así-a-continuación-todo-lo demás" no pudo aparecer en Platón; toda idea intuída clara y dis-

tintamente posee forma "atómica", indivisible, es ella y sólo ella; no cabe, por tanto, un aspecto de pura inercia, de puro progreso uniforme a través de un reino en que cada elemento es indivisible y esencialmente distinto de los otros. El dos, en cuanto idea de todo y sólo dos, nada tiene que ver con el tres en cuanto tres; son, como lo vió perfectamente Aristóteles, números incomponibles *(asymbletoi)* que no se pueden sumar ni siquiera poner en un orden.

Tanto en la física clásica como en la moderna, el principio de inercia es un axioma; lo mismo sucede en matemáticas con el principio de inducción completa o de inercia matemática: es, igualmente, axioma.

Hay que suponerlos, hay que ponerlos como punto de arranque y base de todo lo demás; sin pretender demostrarlos, pues, bajo una u otra forma aparecerá su carácter de absoluta primacía, de gnoseológica aprioridad.

La formulación latina del principio de progreso inercial presenta un pequeño matiz original. *Et cetera* une el aspecto copulativo puro de "y" y el impulsivo o progresivo puro de "cetera". Cetera tiene igual raíz que *cieo, civi, citum,* o *ki* griego; es decir, una alusión al movimiento en cuanto impelente hacia delante. (Es falso que la etimología de cetera sea *kai hetera;* y-los-otros; y por esto no se debe escribir caetera; la fusión entre *kai* y *hecon* espíritu fuerte, no daría el término latino indicado.)

Así que *et cetera* es una interpretación cinética o dinámica de la categoría progreso uniforme; casi, casi *et cetera* es la categoría física de inercia, en su aspecto cinético puro, en su tipo estructural de movimiento impelente, sin referencia a cuerpos concretos.

Añade, pues, al aspecto estático que el heleno dió a la categoría de progreso uniforme el aspecto cinético o dinámico.

El mismo matiz de movimiento progresivo uniforme encierra la formulación germánica del *und so weiter.*

Cada posición (local, numérica...) remite a la siguiente, no como un principio o causa a sus efectos, sino con un simple "ser-en-a continuación de", sin intervención de fuerzas, como en el caso de la inercia física, sin intervención de una deducción propiamente tal, como en el caso de la inducción completa matemática que de un número hace pasar al siguiente "y-así-sucesivamente".

Y en esto consiste propiamente la transfinitud de la sucesión de los números naturales (0, 1, 2, 3, 4...) que rige una ley de inercia numérica, en virtud de la cual dado un primer elemento y dado que al primero siga otro, surgen así y a continuación en números sin límite superior asignable, sin detenerse jamás.

Empero para que los elementos de la sucesión natural corran y progresen inercialmente es preciso que no existan números privilegiados, privilegiados desde el punto de vista extramatemático. Así, dentro de la mentalidad primitiva, en que ciertos números poseen propiedades místicas o dentro de la mentalidad griega en que los números se dividen según propiedades geométricas o visuales (números exactos o pares, números excedentes o impares, números rectangulares, cuadrados...), la sucesión aritmética no corre inercialmente.

Aristóteles notó delicadamente que tales tipos de números no pueden ser sometidos a operaciones matemáticas; son incomponibles.

El axioma de inducción completa permite construir números, de tal manera que cada uno conduzca a un siguiente y así indefinidamente.

Con este axioma se puede deshacer el carácter eidético o de especies atómicas de el dos, el tres, el cuatro... y dar a la sucesión, de suyo no inercial,

0, 1, 2, 3, 4, 5,...

la forma estrictamente inercial de

0,1, (1+1), (1+1+1), (1+1+1+1), (1+1+1+1+1),...

Por este motivo, Kant, que tenía un oído eidético finísimo, pudo afirmar que 7+5=12 era un juicio sintético *a priori.*

Y efectivamente lo es.

La necesidad de introducir en matemáticas el "axioma" de inducción completa reconociéndolo precisamente como axioma, muestra que cada número no es sin más una suma de unidades; el que pueda precisamente ser considerado como una suma de unidades depende de una transformación radical de su significado eidético, transformación en virtud de la cual cada número deja de ser lo que es, algo en sí para sí, definible y definido; y se convierte en polvillo de unidades aritméticas homogéneas, puro y uniforme material a sintetizar por la categoría de puro orden cinético y direccional que es el *et cetera;* por la pura forma *a priori* de tiempo, dirá Kant, en cuanto forma de puro orden succesional.

Pero esta interpretación transcendental kantiana de la categoría "et cetera" no cabe en este estudio.

En rigor, una vez admitido el axioma de inducción completa ya no se puede hablar en matemáticas de el uno, de el dos, de el tres... sino de uno, dos, tres... Y la omisión del artículo determinado no es errata de imprenta.

Tenemos ya conseguido poder tratar la sucesión aritmética como algo abierto, superable paso a paso, según una ley progresiva, la de ( ) + 1.

En vez de primero, último e intermedios no se podrá hablar sino de pasos, progreso, progresión, es decir, con términos cinéticos, de movimiento tipo inercial.

Hemos pasado de una aritmética de cosas, definidas y definibles en sí, a una aritmética de relaciones, función o ley.

Y es, precisamente, el tipo de ley, en cuanto contrapuesto y superación del procedimiento definidor, el que da a las ciencias físico-matemáticas su aspecto dialéctico.

Pero todavía faltan unos detalles para justificar esta afirmación.

Por de pronto queda suficientemente manifiesto que la categoría etcétera bajo cualquiera de sus formas —física, matemática, lógica. . .—, incluye una *Aufhebung*, una absorción superadora de cada cosa en otra superior, sin límite infranqueable, poseyendo tal proceso ley típica.

### *32. INDUCCION TRANSFINITA Y NUMEROS TRANSFINITOS DE CANTOR*

Es imposible entender la teoría cantoriana de los números transfinitos si no se cambia la manera de concebir los números.

Mientras cada número sea considerado como una idea o cosa ideal, capaz de ser objeto de una intuición eidética concentrada y monopolizada por cada uno y por un solo número, la teoría de los números transfinitos y la construcción misma de números transfinitos resulta ininteligible y hasta absurda.

En la concepción platónica del universo cada número era algo así como una perla aritmética pura y señera. En su orbe ideal, los números tenían la manera de ser que llamaron Platón y Aristóteles *arithmós eidetikós*, números eidéticos. Y como para Platón y para todo eidetismo cada idea es atómica, es perla ideal cerrada en sí y sobre sí misma en radical y pura soledad, se seguía que los números, fuesen muchos o pocos, no tenían que ver nada unos con otros; eran en rigor incomponibles, ni sumables, ni multiplicables... La aritmética resultaba imposible.

Todo número, eidéticamente concebido, es como un número concreto. Imposible sumar dos piedras con dos hombres; imposible, igualmente, y más, sumar el dos en cuanto el dos con el tres en cuanto el tres... en persona y en estado eidético.

La aritmética platónica no pudo poner entre los pocos números conocidos sino relaciones de subordinación. En el universal proceso dicotómico cada número ocupa su lugar, es una estrella ideal con un lugar propio dentro del sistema centrado en el sol inteligible, que es la Idea de Bien.

Las operaciones matemáticas comienzan a ser posibles y a tener sentido cuando las ideas numéricas se unen con la materia. La uniformidad de ésta repercute indirectamente en ellas y resulta posible una transitoria y externa aritmética de operaciones.

Imposible sumar el dos con el tres; pero es ya algo más hacedero sumar dos hombres con tres árboles, o, en general, dos cosas con otras tres cosas, porque la materia en que el dos o el tres se hallan presentes o participados puede poner conexiones entre las cosas y, de consiguiente, quedan indirectamente unidos tales números; y tanto más

unidos (sumados, multiplicados) cuanto las ideas numéricas se hayan comunicado más hondamente a la materia.

Comienza, pues, a ser posible la aritmética, no precisamente por darse números ideales en sí, solos, señeros; sino, al revés, por darse cosas concretas en que se hallan los números.

La aritmética surgió no por abstracción, sino por concreción. Unicamente cuando con el correr del tiempo histórico las ideas aritméticas puras hayan pasado a estar no sólo presentes o comunicadas o imitadas en y por la materia, sino a ser de la materia (Aristótoles), será entonces preciso para constituir la aritmética, desligar las ideas y conceptos aritméticos de la demasiada concreción; y surgirá entonces la abstracción matemática como método necesario para hacer aritmética.

Dando una mirada, desde la altura histórica en que nos encontramos, al universo griego, platónico o aristotélico, la aritmética se nos presenta como una constelación de objetos, como una pluralidad ordenada en ostentación de su pluralidad y de su orden.

Así, el universo aritmético está integrado por números ideales a lo Platón o de números reales a lo Aristóteles; no pasa de ser una constelación de objetos sueltos, cada uno con su sentido y aspecto propio, definible en sí, capaz de ser él solo lo que es, aunque no se diese ningún otro elemento en el universo; sus uniones pertenecen al tipo de relaciones, en el sentido aristotélico de la palabra, a saber, accidente el más accidental de todos los accidentes.

Ni de mil leguas pudo sospechar el heleno que el mundo aritmético fuese abierto, que valiese en él una ley de inercia ideal, por la que cada número se supera necesariamente en el siguiente y así en y a continuación todo lo demás. Hasta la formulación aristotélica de la cate-

goría etcétera se resiente del finitismo esencial al tipo mental helénico. Bastaría, para demostrarlo, que estudiásemos un poquito la palabra *tálla* o *ta loipá* de que se sirve Aristóteles. Pero no es preciso tanto detalle para el estudio presente.

Invirtamos la manera de concebir los números.

El sentido aritmético de cada uno de los números será ni más ni menos que el conjunto de aspectos que puedan ser incardinados a una ley, a una estructura de puro movimiento. Como si dijésemos que para hacer aritmética moderna es preciso fundir los número ideales, sólidos eidéticos, en forma de rueda alada en esencial y perenne movimiento progresivo.

En virtud de esta caracterización cinética o funcional de los números, los aspectos absolutos o definidores, si es que existen, pasan a segundo plano, a la manera como la estructura visual de un cuerpo en reposo desaparece y funciona en otro plan cuando el cuerpo está en movimiento. Inclusive muchos tipos de estructuras que son posibles en estática resultan imposibles en plan cinético.

Cuando pretendemos, pues, construir cinéticamente la aritmética, haciendo intervenir la categoría *et cetera* o el principio de inducción completa, convertimos los números en estructuras de movimiento. Podría acontecer que algunas de sus propiedades estáticas, intuitivo-eidéticas, desaparezcan o se desdefinan; tal vez se presentarán fenómenos aritméticos parecidos a los que sufren los cuerpos en movimiento, como fuerzas centrífugas, de Coriolis...

En este tipo de aritmética cinética, lo constitutivo son las leyes o tipos de progresión o de movimiento ideal; no las cosas o sus aspectos absolutos. De ahí la preeminencia que en matemáticas modernas posee el aspecto de operación y las leyes formales. Los números quedan im-

plícitamente definidos; son números todo lo que cumple el sistema de axiomas, dándose el caso de que objetos eidéticamente diversos llenen el mismo sistema de axiomas; fenómeno semejante a la ley de la inercia física en que cualquier cuerpo, por diverso que aparezca eidéticamente, cumple la misma ley.

Me concreto ya al caso de los números transfinitos.

Ningún número es cosa en las matemáticas modernas. Pero menos que ninguno lo son los números transfinitos.

Al oír 1, 2, 3, 4... parécese posible detener la intuición mental más o menos en cada uno, descubrir en cada uno aspectos propios. Esta ilusión depende de que no me he colocado resueltamente en el número en cuanto puro elemento cinético; pretendo aún componer el movimiento inercial ascendente de la sucesión natural con objetos sueltos, cada uno de los cuales está en reposo y es, en sí, intuíble. Nadie mejor que Bergson ha puesto en claro esta tendencia explicatoria del movimiento por lo inmoble. Pero es el caso que no sólo se da tal tendencia, y la consiguiente integración, en el movimiento sensible, sino en el aritmético, en la geometría, en la lógica, en las ciencias todas.

Si en vez de decir uno, dos, tres, cuatro, cinco... digo: uno, (uno) más uno, (uno más uno) más uno, (uno más uno más uno) más uno... cantando tal sucesión con una monotonía semejante a la que tienen entre sí las puras unidades, llegaré a una especie de estado de obsesión cinética, de ritmo inercial que me impedirá quedarme en ningún número y mirarlo eidéticamente. Inclusive habrá desaparecido en la formulación las pequeñas desigualdades gramaticales: (nombres monosílabos, bisílabos, trisílabos...) de los nombres propios de los números que desvían la atención de su uniformidad total.

Ahora bien: Cántor fué el primero que se metió en la sucesión natural y notó que se movía como un tren y notó su tipo de movimiento progresivo.

Desde este momento aparece el concepto de número cinético, transfinito, dando a trans su valor de superación ordenada y sistemática de cada paso o elemento definido del progreso.

Los números transfinitos no son cosas sino tipos de movimiento progresivo inercial. Todas las palabras son precisas.

En la concepción cinética (digamos relacional o funcional, para no salirnos demasiado de la terminología técnica) de los números, cada número —uno, dos, tres. . .—, es un puro momento del movimiento general. La palabra momento viene de *momentum*, de *movere;* y junta delicadamente los aspectos: el del tipo de realidad en movimiento cuyo tipo de duración es el "momento"; y el matiz de tal realidad sometida en su mismo tipo de existir al tipo del progreso o movimiento general. Tal existencia sólo puede ser momentánea, parte esencial del movimiento. Momento, así en concreto, es "ser-en-movimiento", figura cinética.

El tipo de movimiento progresivo inercial físico es único para cada clase de mundo. Así, en el mundo de la física clásica, la línea recta y la velocidad uniforme caracterizan el tipo de movimiento inercial.

Pero en matemáticas funcionales se dan muchos tipos de movimiento progresivo inercial, muchos transfinitos. Más aún: los números transfinitos se hallan a su vez sometidos a tipos superiores de inercia, a leyes de movimiento progresivo supratransfinitas.

Todos los cuerpos físicos, sean cuales fueren desde otros puntos de vista, pueden cumplir la misma ley de

inercia. E inversamente: la ley de inercia puede servir para definir el cuerpo físico, propio de un mundo.

Cántor notó un tipo de movimiento inercial al tratar los números naturales como sucesión. Y este tipo de movimiento inercial aritmético es "el mismo" tanto para una sucesión integrada por todos los números seguidos, —0, 1, 2, 3, 4 . . .—, como para una sucesión, menor al parecer, en número de elementos, como 0, 2, 4 . . . o la de los impares, 1, 3, 5, 7 . . .

Por eso afirmó con sorpresa y escándalo de los matemáticos intuicionistas que la potencia de la sucesión natural es la misma que la potencia de los solos números pares o impares. O con otra fórmula un poco más atrevida: que el todo tenía igual potencia que una de sus partes.

Ya sabemos interpretar delicadamente tales frases. No se trata de cosas ni de relaciones cósicas entre cosa-todo y una parte de la cosa, sino de procesos, de tipos de sucesión, tan independientes del número de los elementos como la ley de la inercia de la constitución química del cuerpo.

El tipo de movimiento inercial de la sucesión de los números naturales se llama enumerabilidad. Y resulta que su potencia de enumerar es capaz inclusive de enumerar todos los números algebraicos que son, a primera vista, muchísimo más numerosos que los simples enteros. De nuevo la dificultad es aparente: ni los números naturales ni los algebraicos pueden ser tratados como cosas, en rigor ni se cuentan los números, como cuento cuántos billetes tengo en el bolsillo, sino que se cuenta con los números, y si se pretende contar los números mismos, se cuentan con otra clase superior de números, con tipos de ordenar y contar.

Los números transfinitos son esos números superiores que cuentan los demás números, los números ordinarios, sin ser ellos mismos números en el mismo sentido que los números numerados.

Si fuese a tratar aquí larga y sutilmente de qué son los transfinitos cantorianos, diría que cada tipo de número transfinito (cada *aleph*, *ómega*, *épsilon*...) es un caso concreto de la categoría transfinita "et cetera", o del trans de la transfinitud humana, aplicada al caos especial de la cantidad abstracta.

Y ¿cuál es la restricción que al trans de la transfinitud humana impone el tener que tratar con cantidad?

La cantidad convierte o fuerza al trans a adoptar la forma de etcétera. Me explico: la categoría *et cetera* incluye dos aspectos: uno de pura unión copulativa, el y; otro, de pura dirección (*cetera*, raíz, *ki*). Un aspecto unitivo y un impulsivo puro.

Nada de uniones causales, de principio a consecuencia, de elemento a compuesto, de medio a fin... El efecto se une con la causa por algo más que un Y y una dirección. Etc.

En cambio: un número no es ni causa, ni principio, ni elemento del siguiente, como a lo largo de un movimiento inercial una posición no causa la siguiente. Se unen por la pura unión copulativa y se pasa de una posición a la otra por una pura dirección, sin causalidad de ninguna clase.

En matemáticas, el aspecto de solo "y" posee un conjunto de propiedades que indican a las claras su función puramente unitiva. Se las ha llamado propiedades formales: propiedad conmutativa, asociativa... Un grupo de axiomas aritméticos formula explícitamente estos aspectos puramente unitivos, el "et" de la categoría etcetera:

pero con el grupo de axiomas sobre las propiedades formales no se podría construir la sucesión natural de los números; falta el grupo de axiomas que dé formulación al *cetera,* al aspecto ci-nético inercial; tal es el axioma de la inducción completa.

Con ambos grupos de axiomas, con el *et-cetera,* es posible construir ya toda la aritmética natural.

Pero la categoría etcetera es de más amplios alcances.

Hay en matemáticas números que son ellos solos un proceso transfinito. Por ejemplo el número $\pi$ o cualquier número transcendente.

Desde el punto de vista externo, un número transcendente debería incluir infinitas cifras sin repetir ningún grupo de ellas, sin período. Por tanto, tales números no pueden ser cosas, algo definido. Cada número de esta "es" un proceso típico, expresado en una ley o serie convergente; cada cifra que calculo es un paso que llama a otra; si me quedo en una, me resulta otro número, un vulgar número racional. Por muchas cifras que le calcule, y por muchos grupos que con ella haga el número transcendente no repite jamás una frase, un verso, un período.

Cada número transcendente es el más original y rico de los poemas numéricos.

Cada número transcendente es una modulación especial de la categoría etcetera.

Introduzco por un momento un simbolismo para aclarar esta diferencia.

Simbolizaré la pura categoría etcetera por $(\ )\overset{\rightarrow}{}_{y}(\ )$; en que "y" traduce el *et,* la flecha la pura dirección de un movimiento puro, no causal, reducido a puro impulso, a simple vector; y los dos paréntesis indican que tal categoría es una función o molde a rellenar y aplicar a un material concreto. Completando el simbolismo escribiré:

Transfinitud = F[( )$\overset{\rightarrow}{y}$( )]: "toda transfinitud es una función en que intervienen, al menos, los aspectos de "y" y de "impulso progresivo", aplicados a un material que puede pertenecer a diversos tipos ( ), ( ).

En el caso de la sucesión natural, los paréntesis quedan llenos con la unidad, y los transfinitos numéricos surgen por movimiento ideológico inercial, según la ley: transf. cantoriano = [(1)$\overset{\rightarrow}{y}$(1)]; el signo F antes del paréntesis cuadrado ha desaparecido, porque la ley de unión y progreso entre los elementos de la sucesión natural es ni más ni menos que "y", sin ninguna especificación o concreción.

En cambio: para constituir un número transcendente, F tiene que adoptar una forma concreta que, de alguna manera, especifica y determina la estructura simple de "y", del etcetera. Así son las series que definen cada uno de los números transcendentes, los procedimientos típicos de llegar a ellos.

Si por Trn(a), Trans(b), Trnas(c),... designo diversos números transcendentes (*v. g.*, el número $\pi$, el número e...) tendrá simbólicamente:

Trn(a) = F' [( )$\overset{\rightarrow}{y}$( )],

Trn(b) = F" [( )$\overset{\rightarrow}{y}$( )],

Trn(c) = F"' [( )$\overset{\rightarrow}{y}$( )]...: cada número transcendente posee su tipo de función F', F", F"'... su manera de modular a (y) y su materia o magnitudes a que aplicar la ley moldeadora, el F propio.

Así que los números transfinitos surgen por y en el movimiento ideológico inercial simbolizado en la ley.

I. Transfinito = [( )$\overset{\rightarrow}{y}$( )], función (y) sin modulación.

Los números transcendentes aparecen, por el contrario, por y en el movimiento ideológico inercial dado por una función especial de y.

II. Transfinito (transcendente) $= F\ [(\ )\ \underset{y}{\rightarrow}(\ )]$.

Imaginemos por un momento un universo físico en que valga, no una sola ley de inercia, sino una serie de leyes inerciales, subordinadas y proporcionadas además a una jerarquía de aspectos cada uno más general que el anterior.

Supongamos, para concretar, que la jerarquía de aspectos físicos incluya los siguientes:

*a)* aspectos topológicos, de puro orden interno según diversos tipos,

*b)* aspectos métricos, que, por decirlo así, solidifican cada tipo de orden haciendo sus relaciones inmutables y fijas.

Los aspectos puramente topológicos permiten construir un universo elástico en que las distancias no tienen valor alguno físico, en que las leyes quedan invariantes frente a presión, dilatación, tirones... mientras no se llegue a romper, a soldar... (grupo de transformaciones topológicas).

En cambio, en un universo métrico, como parece ser más o menos el nuestro, las distancias poseen valor físico, muchas propiedades son funciones de ella (así la fuerza gravitatoria); el universo es medible, y tratable con geometría métrica, teniendo presente que toda geometría métrica es mucho más restringida que una geometría puramente topológica.

*c)* aspectos geométricos que juntarían a los anteriores, propios de la extensión en cuanto tal, aspectos propiamente corporales (ge, tierra), como puede ser los que provienen de la constitución de los elementos en la serie

periódica, de la realidad de la electricidad, suponiendo contra Weyl que no es reducible a propiedades métricas del espacio. . .

Si, pues, existiesen leyes de inercia proporcionadas a cada uno de estos estratos de propiedades reales, podríamos decir que la ley de Galileo pertenece al estrato geométrico; que un cuerpo, libre de externos influjos, la sigue, describiendo con velocidad uniforme, sin prisas, una línea recta indefinida; pero que, el mismo cuerpo, por parte de sus cualidades métricas puras, se halla a la vez sometido a una ley superior de inercia, de modo que si por un accidente dejase de poseer constitución física concreta (masa determinada por su estructura atómica. . .) continuaría moviéndose en un supraespacio cinético, con un tipo de supravelocidad, según una ley transfinita de progresión, de orden superior al tipo transfinito de la ley ordinaria de la inercia.

De parecida manera: si por otro accidente más sísmico, el cuerpo perdiera aun sus propiedades métricas, continuaría moviéndose por un supraespacio de estructura topológica pura, con un movimiento de puro orden cuantitativo, o por el espacio cinético reducido a los puros aspectos de orden, y moviéndose en él según una ley de inercia topológica.

Y estos tres tipos de inercia: inercia física, métrica y topológica podríamos suponer que actúan simultáneamente sobre el cuerpo, sólo que mientras un tipo de inercia inferior actúa, concreta y especifica los tipos superiores. Unicamente a medida que los tipos inferiores desaparecen surge el influjo, puro y dominante, de los tipos superiores.

Tendríamos, pues, tres tipos de movimientos transfinitos, subordinados, cada uno más amplio, dúctil que el anterior.

No sé si esto pasa de ser una pura ficción física. Creería que la dirección teorética de la relatividad y de los cuantos lleva a formular, en realidad, tres tipos de ley de inercia; separando en el universo tres estratos, el topológico, el métrico y el físico. Quédese esto aquí.

Volviendo a los números transfinitos digo: los números transfinitos no son cosas, son tipos de leyes de inercia numérica; y los números transfinitos no se hallan en rigor en el mismo plano ideal, como todos los números naturales ocupan el mismo estrato numérico.

La ley de inercia física tiene que contar con la estructura general de los elementos físicos: el primer transfinito cantoriano tiene que contar con la estructura de los números naturales, 0, 1, 2, 3, 4. . . ; es una ley de inercia numérica en que cada elemento es "finito"; sólo la ley de progreso es transfinita.

Empero, más allá o trans el primer transfinito vige una ley de inercia numérica superior, independiente de la restricción impuesta por el carácter finito de cada uno de los elementos del primer proceso transfinito. Es el segundo transfinito cantoriano.

Dicho esto así, parecerá sumamente vago a los no técnicos en teoría de los conjuntos. Traigo unos detalles técnicos para rellenar de significado la alusión.

Dentro del universo del primer transfinito vale la ley cósica de que el todo es mayor que una cualquiera de sus partes o que es imposible establecer una coordinación biunívoca entre dos números distintos; es esta una propiedad de lo finito en cuanto cosa finita, en cuanto posee definición o límites propios. Desde el momento en que, en vez de cosas, considere leyes, el número y estructura de cada elemento no intervendrá para nada y podrá suceder muy bien que dos leyes sean entre sí perfectamente

coordinables, iguales relacionalmente, aunque, al querer rellenarlas de elementos concretos, quepan más en una que en otra. Es el caso de dos moldes, iguales por su configuración, pero de desiguales dimensiones.

Pues bien: en los universos de los transfinitos superiores al primero ya no vale para sus elementos la ley cósica indicada. La pequeña posibilidad que ofrecen el dos, el tres... de ser definibles y abarcables con una mirada, restringe demasiado la categoría *et cetera;* y en vez de conservarle su poder de inducción transfinita la restringe a ser inducción completa.

Además, para los elementos integrantes del primer proceso transfinito vale sin más el axioma de Zermelo; que formulado aquí sin pretensiones de exactitud, dice: dado un conjunto de conjuntos se puede siempre hallar o formar un conjunto típico de "representantes" de cada conjunto, de manera que cada conjunto tenga "su" representante o delegado, y con todos estos delegados se puede formar un nuevo conjunto, un conjunto-*élite*, una asamblea de representantes numéricos.

En el dominio de los números naturales, en que cada uno es ya de por sí un conjunto de elementos-unidades, vale el axioma de Zermelo en dos sentidos: existencial y constructivo.

Se puede demostrar que es da tal conjunto-*elite* y además construirlo efectivamente con elementos concretos y señalables.

Empero, en los números transfinitos superiores, a lo más vale el aspecto existencial; y no es posible, en general, o nunca, construir efectivamente tal conjunto o asamblea de representantes.

Bastan estas dos indicaciones para mostrar la estructura distinta de los componentes del primer transfinito y la de los siguientes.

### *33. LA "WAHRE UNENDLICHKEIT" DE HEGEL, LOS TRANSFINITOS CANTORIANOS Y LA TRANSFINITUD DEL HOMBRE*

*Alles endliche ist dies, sich selbst aufzuheben*, dice Hegel. Lo finito ha nacido precisa y esencialmente para esto: para autosuperarse, y autorreabsorberse en formas ordenadamente transcendentes. Es la faena vital del pollito, perennemente renovada; digerir todo lo que, en un momento dado, lo define y aprisiona, romper la pura cáscara delimitadora y repetir la misma faena de absorción superadora con la sustancia del nuevo universo en que se halle.

Tal es el problema de la *wahre Unendlichkeit* de Hegel. En el presente estudio le he dado el nombre más modesto de "transfinitud", en vez del un poco pretencioso de verdadera infinidad.

Es preciso ya que ponga en conexión la transfinitud humana con los transfinitos, para mostrar de esta manera que la aritmética es incardinable a la dialéctica y que la aritmética no es posible sino en virtud de una metafísica.

Las matemáticas son posible como pura y simple ciencia dentro de límites amplísimos. Yo creería, salvo juicio mejor, que si Cántor no hubiera descubierto los números transfinitos y los teoremas existenciales sobre los números transcendentes, las matemáticas se nos presentarían como ciencia perfecta, a saber, como un universo esencialmente finito, con límites intrínsecos y naturales, por tanto, imposibles de notar como tales.

El campo de los números algebraicos (naturales, racionales, radicales. . .) es tan dilatado y rico que durante muchísimos siglos nadie notó que tuviese vallas o límites que violentamente cerraban el paso a poderes de más largo alcance.

Si uno se propone recorrer ordenadamente todos sus elementos por medio de la serie de pasos prefijados por el axioma de inducción completa, no terminará jamás; y si además se propone contar y ordenar con la potencia enumerativa de la sucesión natural los números racionales y los algebraicos podrá contarlos y ordenarlos y someterlos a su mismo tipo de enumerabilidad y orden.

Y en esto consiste precisamente la semiinfinitud esencial del campo aritmético natural: que encierra tantos y tan sutiles elementos que con ellos se puede construir una ciencia casi perfecta en sí misma, sin urgentes necesidades de transcendencia.

Cántor notó, por primera vez, que en el procedimiento de inducción completa se escondía algo de más largo alcance que el dominio semiinfinito de la sucesión natural y el campo de los números algebraicos; notó, pues, la inducción completa como un límite, impuesto al alcance de la inducción en cuanto tal. El proceso de inducción es de suyo transfinito; la inducción completa es una limitación de la transfinitud propia del procedimiento inductivo, de la categoría *et cetera*.

Cántor no recorrió uno tras otro los elementos de la sucesión natural ni los de ningún conjunto enumerable, ni él ni nadie puede darse semejante paseo, por la sencilla razón de que cada paso surge al darlo y por dar uno se le extiende el terreno para dar otro. Lo que descubre la limitación impuesta a la potencia transfinita del etcetera es que cada uno de los elementos del camino, cada nú-

mero de la sucesión natural, posee caracteres de cosa finita, como los citados en el número precedente. En virtud de ellos es posible detenerse más o menos en cada uno, intuirlos en sí, juntarlos en grupos cerrados, es decir, tratarlos como cosas bien definidas en sí mismas.

La transfinitud de la categoría *et cetera* apareció con caracteres antinómicos: transponía tanto cada número y cada conjunto de números que para ella resultaban igualmente enumerables todos los números pares, que los pares más los impares, que el conjunto de pares e impares más todos los cionales y radicales.

El camino más breve entre las montañas, dice Nietzsche se encuentra en las cumbres, sólo que para ello es preciso tener piernas suficientemente largas. La potencia transcendente de la categoría *et cetera* es tal que puede saltar por todos los conjuntos enumerables, tengan o no, desde el punto de vista definitorio, infinitos elementos más o menos.

Los órdenes de transfinitud de los números transfinitos pueden ordenarse, desde el punto de vista metafísico, según potencias ascendentes de desdefinición o descosificación. Y en este aspecto se prestan inmediatamente a una interpretación dialéctica.

La sucesión ascendente de los números naturales tiene como propiedad característica que cada elemento de ella, grande o pequeño, es mayor que una cualquiera de sus partes; o con otros términos, que el todo no es unívocamente coordinable con ninguna de sus partes. Así, el tres es mayor que cualquiera de los conjuntos parciales de unidades que incluye: (1), (1,1); el cinco es incoordinable biunívocamente con cualquiera de los conjuntos parciales (1), (1,1), (1, 1, 1), (1, 1, 1, 1), etc. Lo mismo vale de cualquier número natural, por grande que sea.

Y la raíz de esta propiedad se encuentra en que tales números son aún "cosas definibles", en que tiene sentido hablar de todo y partes, y "todo" es lo que posee una estructura interna y unos límites que lo separan de lo demás.

Una segunda propiedad característica de la sucesión natural es: que se da la posibilidad de construir un conjunto-*élite;* si tengo, por ejemplo, los siguientes conjuntos de números.

(1, 2), (3, 5, 7), (11, 27, 37, 41)... puedo inmediatamente formar un conjunto de representantes, tomando un elemento de cada uno de los conjuntos; por ejemplo, un conjunto-*élite* será (1, 11, 3) formado por el número más pequeño de cada conjunto; otro conjunto selecto será,

(2, 7, 41) formado por el número máximo de cada conjunto

Esta posibilidad de formar siempre un conjunto selecto depende que cada número natural y cada conjunto de números naturales se compone de elementos bien definidos en sí, y separados entre sí; tratamos con cosas y conjuntos de cosas.

Caractericemos, pues, la sucesión natural por estas dos propiedades:

*a)* incoordinabilidad biunívoca entre todo y partes,

*b)* existencia de un conjunto-selecto.

Y como ambas propiedades son cósicas, o fundadas en la definibilidad de los objetos, tendremos dos criterios para ordenar los números por potencias de definición o descosificación.

En el primer orden de los transfinitos, omega, omega más 1, omega más 2, etc.... ya se pierde una de las propiedades cósicas: la incoordinabilidad biunívoca entre par-

tes y todo. La potencia del primer transfinito es tal que resultan biunívocamente coordinables el todo —la sucesión completa de los números naturales—, con una parte, la sucesión completa de los números pares. Ya comienzan a no tener sentido las relaciones entre partes y todo, es decir, no haber todo con límites propios, con diferencia específica propia.

En los transfinitos siguientes, ya no consta que valga la segunda propiedad cósica: la posibilidad de formar un conjunto selecto. Si se la supone valer, será por un postulado o axioma nuevo, el de Zermelo. Y en este caso no se puede pasar de una pura y simple afirmación existencial, sin posibilidad de indicar un procedimiento constructivo de tal conjunto selecto.

Aquí se ha perdido otro aspecto cósico: el de estructura interna, en virtud de la cual se puede hablar de partes, así en plural y con relativa distinción y oficios. Tales conjuntos transfinitos ya no poseen partes distintas, sino indiferenciadas, a la manera como se hallan las partes en el continuo.

Y en efecto: todavía los matemáticos no han podido señalar la potencia del continuo, saber qué número de partes tiene, aun disponiendo para contarlas, de la potencia enumeradora inmensa de los transfinitos cantorianos.

De consiguiente: los órdenes de transfinitos son órdenes de desdefinición o descosificación; por tanto, sometibles radicalmente a una dialéctica o metafísica.

Se puede demostrar que no existe un transfinito máximo, es decir, un tope absoluto. En la historia de la fundamentación teórica de las matemáticas se han hecho famosas las antinomías lógicas, encontradas algunas por Cántor mismo, por Russell, Burali —Forti, Skolem, Weyl...

Todas ellas tienen un rasgo común: los conceptos de conjunto de todos los conjuntos, conjunto bien ordenado

de todos los números ordinales, el conjunto de todas las propiedades de los números naturales... incluye contradicción.

El aspecto de "todo", de cosa bien definida, con límite que encierren todo y sólo lo de ella, cuando se pretende hacer de tal concepto una categoría de aplicación y valor universal para cualquier orden de objetos sometidos a un proceso ascendente, conduce a contradicciones.

O bajo otra forma, inversa a la anterior: conforme se asciende por órdenes de objetos sometidos a un proceso transfinito desaparece gradualmente la facultad de definir, de hablar de "todo" y, en el límite de tal proceso, el concepto mismo de todo resulta contradictorio.

Luego la matemática es una ciencia abierta, constituída por objetos ordenables según potencias ascendentes de desdefinición, sin límite o frontera superior infranqueable.

No se trata, pues, de una *schlechte Unendlichkeit*, de una falsa infinidad, en términos de Hegel; sino de una infinidad verdadera en que cada estadio es la "verdad" del anterior, en el sentido helénico y hegeliano de verdad: porque cada estadio "descubre" (*alétheia*, de *a* y *lethe*; no oculto, patente) que el anterior incluía una restricción o definición innatural que al ser levantada *(aufgehoben)*, descubre un aspecto más hondo y más auténtico, la transfinitud esencial a todo lo finito, la esencial transitoriedad de todo lo finito.

*Das Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben.*

"Lo finito ha nacido precisa y esencialmente para autosuperarse y autorreabsorberse en formas ordenadamente transcendentes hacia el Infinito."

Aquí habríamos de preguntarnos si este ordenado desdefinirse las cosas se verifica en virtud de la constitución misma de las cosas o es un fenómeno o manera como las

cosas en sí, sean lo que fueren, finitas o no, se presentan a la transfinitud humana.

Si vale la última hipótesis, resultaría, entre otras cosas, que las matemáticas no son posibles sino como "transcendentales", en el sentido kantiano de la palabra.

En el capítulo primero he hecho indicaciones concretas y repetidas a esta segunda solución como la única posible. La transfinitud humana es la que hace posible que las cosas aparezcan ordenadas según potencias ascendentes hacia el Infinito. Con una pequeña adición: que, a medida que la transfinitud humana asciende progresivamente hacia Dios, las cosas se van quedando atrás, cada vez más rezagadas. La transfinitud de la conciencia humana les va dando posibilidad de aparecérsele como cada vez más lejanas, como menos cosas, con contornos cada vez más desdibujados. En el límite de este proceso, si el hombre llegare a ser Dios, ya no se le presentarían las cosas como cosas, sino como creaturas, como algo esencialmente dependiente de él, en esencia y existencia.

Algo de esta transformación radical de perspectiva sobreviene en y por el contacto místico con lo Transcendente. De ello he hablado precedentemente.

Los órdenes de desdefinición o descosificación de las cosas han obtenido en matemáticas modernas un conjunto de delicadas interpretaciones. Voy a exponerlas brevemente.

### *34. ORDENES DE ESTRUCTURAS RELACIONALES Y DE DESDEFINICIONES DE LOS NUMEROS. INTERPRETACION TRANSFINITA*

He distinguido hace poco entre números-cosas y números-leyes.

Pero si los números-cosas fuesen esencialmente cosas, bien definidas y definibles cada una de por sí, resultaría muy difícil incardinarlos a una dialéctica, inclusive someterlos a un proceso transfinito matemático.

Platón vió muy bien que toda idea, tomada en cuanto tal, es idea atómica, es decir, indivisible, simple, todo y sólo ella. Y en este caso no caben en rigor operaciones entre ideas.

Ha sido, pues, preciso, desde que se comenzó a hacer matemáticas, descosificar y desdefinir gradualmente los números para eliminar sus aspectos de cosa y convertirlos poco a poco en un sistema de relaciones.

La mesa que tengo delante es una mesa-cosa, con sus contornos bien delimitados, separados y divididos de lo demás; pero una mesa tejida con los hilos de un tapiz tiene ciertamente más o menos la figura de una mesa sin llegar a ser mesa-cosa; por los mismos hilos que la constituyen se continúa con lo demás, de manera que sus contornos son a la vez elementos constitutivos y continuativos, mientras que en una mesa-cosa los contornos constituyen la cosa y a la vez la diferencian o separan de lo demás.

La ventaja óntica y ontológica de una constitución relacional de las cosas consiste en que sus elementos constitutivos son a la vez continuativos con todo lo demás, cuando en la constitución cósica o por definición los aspectos constitutivos son, sobre todo, la diferencia específica, distintivos de lo demás.

Las matemáticas han ido poco a poco caracterizándose por sistemas cada vez más complejos de relaciones, de manera que se puede hablar con pleno sentido de una sucesiva caracterización relacional de los objetos matemáticos, a lo largo de la historia.

No voy a tratar aquí, por ejemplo, de cómo la geometría analítica cartesiana desdefine las figuras-cosas de la geometría anterior para convertirlas en un entramado de relaciones, por medio de las coordenadas que son ya en sí mismas un conjunto básico de relaciones. Desde este descubrimiento cartesiano es posible continuar las figuras entre sí, ponerlas en conexión intrínseca con las dimensiones y con el espacio entero, con la aritmética inclusive.

La geometría helénica de figuras-cosas resultaba una geometría eidética, de ideas geométricas más o menos puras, pero siempre señeras, sueltas, inconexas.

Parecida faena ha sido preciso ejecutar con los números. No sólo resultan científicamente intratables el uno, el dos, el tres... sino que uno, dos, tres..., aun sin artículo que los designe individualmente como cosas, guardan demasiada solidez y voluminosidad para poder ser incorporados al universo aritmético.

Cuando un objeto ha de ser incorporado a un universo más amplio y rico, tanto más estorba su forma cerrada y definida. Cuando los números más cosa, que son los naturales, hubieron de ser incorporados al universo de los racionales, más tarde a la de los reales y al de los transfinitos fué preciso ir gradualmente desdefiniéndolos, sustituyendo su caracterización por definición con una caracterización por relación.

Así que la estructura del universo de relaciones mide exactamente el grado de desfinición o descosificación de un objeto.

La transformación de una caracterización definitoria por una relacional no puede verificarse, en general, sin que se pierdan algunas propiedades o, cuando menos, sin que se cambie radicalmente su sentido.

Lo notable en el caso de los números consiste en que la caracterización relacional conserva todas las propiedades de la definitoria, transformado únicamente su sentido, digamos, el puro y simple aspecto objetivo, la manera de presentarse los números ante la conciencia intelectiva.

Exactamente lo mismo acontece con la transformación de la geometría eidética en geometría analítica: ninguna propiedad geométrica se pierde. Lo único que se cambia es la manera de "ver" las figuras.

Para referirme ya a procesos concretos de desdefinición y a sus correlativos grados de caracterización relacional bastará considerar que los números enteros, los números-cosa por antonomasia, pueden ser incardinados en un triple universo de relaciones cada vez más sutiles y comprensivas; los racionales todos pueden, a su vez, constituirse por el sistema de relaciones característico de una "cortadura" *(Schnitt, de Dedekind);* es decir, por un sistema relacional tan amplio y sutil que engloba y traduce relacionalmente todos los números reales y sus propiedades.

Por esta sucesión ordenada de caracterizaciones relacionales, los mismos enteros quedan desdefinidos en segunda potencia o, si queremos,

*a)* definidos como naturales, *b)* desdefinidos como naturales y definidos como racionales, *c)* desdefinidos como racionales y definidos como reales.

En esta serie ascendente de definiciones y desdefiniciones se conservan las leyes formales de Hankel (asociativa, conmutativa, distributiva...), lo cual permite establecer una coordinación entre número entero real, número entero racional y número entero natural, y conservar la unidad de la ciencia aritmética.

Cada orden ascendente de desdefiniciones cósicas y de definiciones relacionales incardina el objeto a un universo más amplio a su vez y más rico en objetos. Crecen, por decirlo así paralelamente, la comprensión y la extensión, que desde el punto de vista definitorio suelen ir en proporción inversa.

El procedimiento de caracterización relacional es, por tanto, un proceso transfinito, transdefinitorio. La serie de caracterizaciones relacionales llega a un cierto límite superior cuando las relaciones pertenecen a la lógica relacional, cuando son relaciones puramente formales. La fundamentación logística de las matemáticas —por Hilbert, Russell, Whitehead...—, no se reduce a un capricho ideológico, es el término natural de un proceso transfinito y metafísico en esencia, aunque, por irónica coincidencia, hayan sido positivistas y antimetafísicos confesionales los grandes logistas modernos.

Al llegar a este estadio, lo matemático se ha *aufgehoben*, se ha autosuperado y autorreabsorbido en y por lo lógico.

Y es esta serie de ascendentes superiores y absorciones la que da sentido a la dialéctica científica o lo que proporciona a las ciencias sentido dialéctico, además del científico.

Por las relaciones, la geometría cósica o eidética se absorbe en geometría analítica; por las relaciones, el análisis íntegro se absorbe en lo lógico puro.

Y esta serie ascendente, ordenadamente ascendente, de absorciones superadoras se traduce, por otra parte, en una serie de fundamentaciones axiomáticas, en virtud de las cuales la axiomática geométrica se funda en la axiomática del álgebra y la de ésta en la axiomática lógica; y ¿la lógica?

De la axiomática hablaré en párrafo aparte.

Ahora es el momento de poner la cuestión fundamental: si la misma cosa puede presentarse en diversos estratos de desdefinición o de caracterización relacional que la van sacando ordenadamente de los límites férreos de las definiciones reguladas por la diferencia específica a conexiones cada vez más amplias, a tejidos de relaciones cada vez más comprensivas, ¿esta serie de transformaciones son entitativas o bien solamente objetivas?

Desde Kant sabemos que no basta que una cosa sea en sí lo que quiera para que por el mero hecho y en virtud de su haber entitativo pueda presentarse a la conciencia. No todo lo cósico de una cosa es capaz de resultar objeto, algo para un conocedor con conciencia transcendental, no creadora. El carácter absoluto de la intimidad conciencial es el que otorga posibilidad de acceso a las cosas en sí y les da tantos tipos de posibilidad de acceso cuantas categorías, y las cosas se aparecerán como objeto de tantas maneras cuantas categorías o pantallas ontológicas tenga el sujeto. Y este aparecerse no es un fenómeno óntico, real o cósico, no se hace por la relación de causa —efecto, medio-fin . . .—, sino que es un fenómeno transcendental por el que la cosa, lo otro de la conciencia, resulta objeto, algo para y ante la conciencia; y la conciencia, que es lo radicalmente otro de las cosas, resulta sujeto, lugar de pura y simple aparición de lo otro, no lugar de acción, de causalidad de lo otro sobre ella.

Pues bien: admitamos, para no complicar la cuestión, que el *stock* de categorías o pantallas ontológicas de la conciencia humana sea el mismo para todos los tiempos, es decir, que tenga sentido hablar de la razón, así en singular con supratemporalidad y supraespacialidad. La historia de las ciencias nos fuerza a admitir que la vida humana puede vivir sus categorías en diversos grados

de intimidad, de modo que ciertas categorías o grupos de ellas pasen a ser como categorías vitales propias y peculiares de tal tipo de vida (vivenciales), quedando las demás del *stock* como periféricas, en estado de latencia, o de subordinación al grupo categorial de cada tipo de vida.

La evolución de las ciencias y de las maneras de aparecérseme las mismas cosas sería función de la variación básica del grado de intimidad de las categorías respecto de cada tipo de vida, como si dijésemos que la evolución de la fotografía depende no del número de colores de la cosa en sí, sino de los grados de sensibilidad de la placa fotográfica, suponiendo que toda placa tenga todos los grados de sensibilidad a los colores, pero que la actuación de uno, dos o más dependa de circunstancias especiales, de la evolución del universo, del tiempo cósmico. . .

En este caso la correlación entre cosa en sí y objeto no sería algo fijo y definitivo, sino función del tiempo vital, de la evolución superlativamente espontánea de la vida humana consciente.

Llamemos al conjunto de categorías que en cada tipo de vida funcionan como más próximas a la vida, como vivenciales, "plan categorial-vital". Digo que tal cambio de plan categorial-vital es una "faena" vital, sea del tipo de la vida histórica, del tipo de vida de un grupo, o de un individuo. Este "quehacer" de la vida no puede sustituirse por un puro pensar que se sirva de otro plan categorial-vital, de categorías colocadas a otra distancia de la vida.

Ahora bien: desde este punto de vista podemos afirmar que el plan categorial-vital del heleno estaba centrado en la categoría de sustancia o de cosa definida, vivía

todo en plan de definir; las demás categorías resultaban periféricas respecto del grado supremo de interiorización del vivencial "sustancia".

En cambio: la relación, en el más amplio sentido de la palabra, constituye el vivencial básico, la categoría más próxima a la vida para la mentalidad moderna; relacionar es el plan categorial-vital, aunque ello signifique deshacer progresivamente, por desdefinición, la sustancia y las ideas en nudos de relaciones.

El plan categorial-vital centrado en la sustancia tiende a definir en definiciones cada vez más perfectas y cerradas todas las cosas. Todo queda ordenado en potencias ascendentes hacia la absoluta finitud.

Por el contrario, en el plan categorial-vital centrado en la relación se tiende progresivamente y programáticamente a relacionar, a poner todo en serie de potencias ascendentes hacia la universal conexión; por ordenadas transfinitaciones hacer converger todo hacia el Infinito. Cada cosa aparecerá progresivamente desdefinida y progresivamente correlacionada.

Es claro que el plan categorial-vital centrado en la relación está dirigido por la transfinitud humana.

La serie ordenada de apariciones transfinitas de las cosas no puede, al cabo de un suficiente número de pasos desdefinitorios, quedarse dentro de ningún tipo de ciencia; los supera a todos y a cada uno.

Y a esto llamó Platón dialéctica; convertir el *logos* de cada cosa, de toda ciencia y empresa en carretera real *(diá)* que lleve a Dios. Y esta conversión es, primariamente, faena vital.

Nunca, como en nuestros tiempos, han convergido mejor en Dios, han sido más metafísicas las ciencias; y en ninguna otra sazón histórica ha sido posible tener tan

clara y plena conciencia de la dialéctica, en cuanto faena transfinita vital. "Somos" por nacimiento mucho más metafísicos que en los mejores tiempos pasados; y lo son todos, aun los físicos y los matemáticos.

El predominio en metafísica moderna del concepto de función y relación contra el reinado de la sustancia y definición no es síntoma baladí: es el índice del creciente endiosamiento del hombre.

Todavía he de apelar una vez más a la transfinitud de la paciencia humana del lector. Se trata de filiar e interpretar delicadamente los síntomas de las matemáticas actuales, que pretenden trabajar en plan categorial-vital definitorio o intuicionista.

Me refiero a la fundamentación intuicionista de las matemáticas, por Poincaré, Kronecker, Lebesgue, Brouwer, Heyting, Borel...

### *35. LA TRANSFINITUD HUMANA Y EL INTUICIONISMO MATEMATICO*

El intuicionismo matemático moderno es el intento sistemático de construir las matemáticas "finitamente". Al poner mano a la obra se descubrió que la matemática moderna se mantenía en pie por virtud del ímpetu transfinito que agrandaba ordenadamente sus fronteras hacia lo infinitamente grande y hacia lo infinitamente pequeño.

La matemática clásica funambulaba maravillosamente mientras lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño estiraban la cuerda por sus dos extremos, era una estructura de equilibrio cinético, no estática, como a primera vista se diría. Sólo en virtud del movimiento progresivo expansional, superando cada límite, desdefiniendo cada objeto, para reabsorberlo en formas superiores puede

existir la matemática. Si el ímpetu transfinito falta, se derrumba entera; comenzando naturalmente, por lo más elevado, por la teoría de los números transfinitos.

Pero el hundimiento no para aquí, aunque en ese punto quisieron detenerlo los intuicionistas.

Caso de realizarse el plan intuicionista, las matemáticas quedarían reducidas casi exclusivamente a la aritmética de los números enteros, y con grandes precauciones, podría aventurarse en casos dados a otras dimensiones de la clásica.

Nótense las siguientes afirmaciones típicas de los intuicionistas, y se percibirá sin más cómo se viene gradualmente abajo la estructura íntegra de las matemáticas sin el ímpetu transfinito que la mantenía en vilo.

*a)* No tienen valor alguno los teoremas y afirmaciones existenciales o que no den un método para construir o hallar efectivamente el objeto correspondiente. Así no vale el método de disyunción completa por el que determinamos que la no existencia de un objeto implicaría contradicción con teoremas demostrados o con principios admitidos, si tal disyunción no proporciona a la vez un camino para construir o hallar dicho objeto en su estructura o esencia misma.

Si un teorema existencial demuestra que una cierta constante que se presenta en el problema ha de ser un número entero finito, pero no da medio para saber la magnitud o valor absoluto de tal número entero, tal teorema no tiene valor alguno.

Hay teoremas existenciales que son una maravilla de ingenio: por ejemplo, la primera demostración de Hilbert sobre la existencia de un sistema finito de invariantes, el axioma de Zermelo sobre la existencia de clases

selectas *(auswahlaxiom)*, el teorema cantoriano sobre la existencia de números transcendentes. . .

La existencia matemática, el que hay objetos matemáticos, como en general notar que se da algo más allá de un límite, es un pre-sentimiento o previsión de la transfinitud en cuanto trans-cendente. Si el hombre no fuera esencialmente trans-finito y transcedente no notaría nada como límite y, por tanto, no se le vendrían encima todos los límites, todos los objetos definidos en cuanto definidos apenas dejase de mantener en vilo un límite para transcenderlo. Las matemáticas sin transfinitud vital se desinflan, como el globo a que quitamos el ímpetu ascensional del gas.

Esto sucedió a Brouwer, el gran vencido de la transfinitud.

Cuando notó que todo se le venía encima y que la soberbia máquina de las matemáticas clásicas quedaba reducida a unos trozos incoherentes y deleznables tuvo que adoptar un plan "constructivo": "sólo existirá con pleno derecho lo que pueda construir", "existencia matemática es constructibilidad".

Toda construcción supone materiales y un plano. Tras el desinflamiento y desquiciamiento de la matemática clásica, disipado un poco el polvo de los objetos matemáticos convertidos casi todos en polvo, Brouwer no halló otros materiales con forma relativamente recognoscible que los números enteros, ni otro método de construcción que unirlos por la sucesión temporal, por el método de inducción, tratado con exageradas precauciones para que no se desbocase hacia los transfinitos. Para esto hizo entrar el tiempo en la inducción matemática, en la constitución de los pocos números firmes, asegurados y finitos.

"Que" hay números enteros es la única afirmación existencial admitida por Brouwer.

Kronecker, uno de los precursores del intuicionismo matemático, lo dijo con una linda frase: *die ganzen Zahlen hat der Liebe Gott gemacht, alles andere ist Menschenwerk.*

Lo grave de admitir en la base misma de una ciencia una afirmación existencial consiste en que el grado de inteligibilidad de dicha ciencia resulta fijo y constante para cada objeto a lo largo del proceso científico, mientras que en una ciencia sometida a la dialéctica, al paso al límite Infinito, la inteligibilidad del mismo objeto crece con el proceso transfinito; disminuye su "que", el aspecto puro y brutalmente existencial, aumentado el esencial, de "que", el aspecto puro y brutalmente existencial, aumentado el esencial, de "qué"; y por fin tras el contacto más o menos claro e íntimo con el Infinito, todo se convierte en "idea", se vive el mundo a lo creador; y por tanto, para consuelo de Kronecker, la inteligencia humana llega a crear los mismos números naturales.

*b)* Si considero ahora no cada objeto matemático en sí, sino en relación con los demás, hay que afirmar que la inteligibilidad disminuye, no en razón inversa del cuadrado de las distancias de cada objeto matemático (números reales, racionales, algebraicos, transcendentes...) a los objetos centrales, que son los números enteros, pero sí en razón inversa de la distancia.

Se dan, por este motivo, afirmaciones curiosas en el sistema intuicionista. Menciono algunas, las que tienen mayor conexión con el aspecto transfinito.

No vale el principio clásico de *tertium non dator.* Su aplicación conduce de ordinario a una afirmación pura-

mente existencial, sin dar el método para hallar o construir el objeto indicado.

No sabemos, por ejemplo, encontrar una terna de números enteros que muestre la verdad o falsedad del famoso teorema de Fermat, pero creemos saber en virtud del principio de exclusión de tercero, que tal terna existe o no existe, que el teorema es verdadero o falso; aunque no se hayan podido hasta ahora hallar tales números o demostrar positivamente que no pueden hallarse.

Se da la solución afirmativa o negativa bajo forma puramente existencial. Pero como tal aspecto es puramente existencial, sin el qué correspondiente, su estructura no puede ponerse en relación con el material básico de las matemáticas, que son los números enteros, en los que los aspectos existencial y esencial se hallan perfectamente definidos. Un aspecto puramente existencial no puede ser construído con elementos de esencia fija y de existencia fija, como con mármol no resultará jamás un edificio cuyas torres sean de granito.

Una afirmación existencial deja ancho campo a mil tipos de esencia. Así, del teorema existencial de Cántor "se dan números transcendentes", se ha podido llegar a conocer efectivamente el qué de algunos de tales números, y saber que dicho qué es de otro orden que la esencia de los números enteros o racionales.

Pero si de toda afirmación existencial exijo:

*a)* que me lleve o pueda llevar a una esencia (lo que es muy racional),

*b)* que me lleve a una sola esencia, a un solo tipo de esencia,

*c)* que tal tipo de existencia y esencia sea construíble a base del tipo de esencia y existencia de los números enteros, en tal caso una afirmación puramente existencial

que no cumpla las condiciones restrictivas, b, c, no tiene valor alguno.

Y como sus pretensiones de valor se fundan en un principio lógico que para nada alude a los números enteros, cual es el principio de exclusión de tercero, tal principio no puede aplicarse en matemáticas; y, por tanto, no vale como principio universal para toda ciencia.

A esto lleva la pretensión de querer construir todo con un solo y mismo tipo de esencia dada. Como valiente, Brouwer no se espantó de las consecuencias; y admitió que las matemáticas son independientes de la lógica, más aún, que la lógica debe fundarse en las matemáticas, y hasta construyó un tipo de lógica en que valen todos los principios de la lógica clásica menos el de exclusión de tercero. (Véanse los trabajos lógicos de Heyting.)

Mas la eliminación del principio de exclusión de tercero trae como consecuencia una manera de noche científica donde todos los gatos son pardos.

Durante el día todas las cosas tienen su perfil positivo o negativo: su cara de luz o su sombra definida.

El principio de exclusión de tercero equivale a la exigencia de que todo debe tener una estructura fija en cada orden, aunque pueda cambiar de órdenes y tipos de caracterización.

Podemos dar al principio de exclusión de tercero el nombre de principio de constitución unívoca de las cosas.

En el dominio básico de los números enteros vale, naturalmente, para Brouwer tal principio. Los enteros son el reino de lo superlativamente definido, de lo constituído por aristas inequívocas.

A medida que nos apartamos de él, la inteligibilidad, la perfilada silueta de los objetos disminuye hasta llegar a la indiscernibilidad.

Pongamos con Brouwer como punto de partida y centro de luz inequívoca los números enteros; y, como extremo opuesto, el continuo. Dentro del primer y primario dominio, cada objeto, cada entero resulta perfectamente definido en sí y distinto de los demás; la disyunción "dos enteros o son el mismo o se distinguen al menos en una unidad" vale sin reservas. Por el contrario, la teoría matemática intuicionista del continuo, conduce ella misma a la consecuencia de no poder saber si dos puntos coinciden o no. En un lindo trabajo de Helmnsjev *(Die natuerliche Geometrie)* se puede presenciar calculatoriamente el gradual ocaso de los perfiles hasta llegar a una completa indiscernibilidad.

Y no hay que admirarse del final. Siempre que se pone una clase de objetos finitos como definitivamente finitos y como principio de explicación de lo demás sucede que todo alejamiento de tal centro de luz es un oscurecimiento gradual. Recuérdese la teoría platónica de las ideas y la teoría de Plotino. En ambas se da una cosa central —la Idea de Bien, lo Uno—; tal centro entitativo recibe el nombre de Sol, y el grado de alejamiento de tales soles ideales, como el del sol real, mide exactamente el grado de oscuridad, de indistinción de una cosa. En el límite del alejamiento se halla la materia, lo oscuro por esencia, lo ininteligible por constitución.

También en las matemáticas helénicas se produjo un fenómeno semejante. Centradas como están en los números enteros, los únicos que tienen *logos* o razón visible, todo número no reductible a ellos aparecía como *álogos*, como irracional, como ininteligible. Así le pasó a un número tan simple y claro como $\sqrt{2}$.

Por un centramiento similar en los números reales, los no-reales serán más tarde llamados, cuando aparezcan, imaginarios.

Es decir: una óntica centrada, un universo de cosas de cualquier tipo centrado en un tipo especial y fijo de cosas cuya constitución deba servir de norma estructural impone una distribución luminosa de la inteligibilidad que va desde ser máxima en el centro hasta la ininteligibilidad o indiscernibilidad total en la periferia. Y surgen naturalmente las denominaciones de alógico, imaginario, irracional...

La matemática de Brouwer resulta, pues, la del cangrejo: sólo que hace marcha atrás en el magnífico motor de la matemática moderna; y los números de tipo trans —transcendentes, transfinitos—, pasan de ser focos de luz superior a ser fantasmas obsesionantes, vestiglos y endriagos.

Y la matemática de Brouwer se pasa larguísimos ratos en lucha con ellos; en *skiámachein,* como decía Sócrates, en porfiada y agotadora pelea con sombras.

Cuando uno reconoce por real sólo un tipo restringido de cosas, cuanto más restringido sea mayor es el número de cosas que se presentarán como irreales, indeterminadas. Quien no tenga por sólidas sino las casas construídas con granito, no podrá dormir tranquilo ni en el mejor palacio de piedra.

Así que, aunque parezca extraño, el mejor y más breve camino para que el universo se convierta en fantasmagoría es fijar un tipo bien sólido y palpable de "realidad", incardinar a un sistema una afirmación existencial fija, vinculada a objetos los más definidos.

Leyendo muchos escritos de los finitistas o intuicionistas, se tiene la impresión de ver náufragos en el mar del infinito, agarrándose desesperadamente a unos pocos números enteros flotantes. Todo por no saber o no atre-

verse valientemente a nadar: a sostenerse en el Infinito por puro e ininterrumpido movimiento transfinito.

No puedo reprimir en mí esta apreciación al leer una frase de Weyl, del gran Weyl, a quien de repente le acometió el pánico o mareo del infinito: *Darum muss man mit aller Energie festhalten: die Mathematik ist ganz und gar, sogar den logischen Formeln nach, in den sie sich bewegt abhaengig vom Wesen der natuerlichen Zahl. (Ueber die neue Grundlagenkrise der Mathematik).*

"Hay que aferrarse con todas sus fuerzas a esto, a saber, que la matemática depende —íntegra y absolutamente, inclusive en cuanto al medio en que se mueve que son las fórmulas lógicas—, de la esencia de los números enteros."

Eso de "agarrarse con todas sus fuerzas", ese magnífico gesto de desesperado se parece demasiado a la angustia de Heidegger.

¿No provendrán ambas cosas de una misma raíz ontológica, de una metafísica o dialéctica invertida?

### *36. LA TRANSFINITUD HUMANA, LA AXIOMATICA GENERAL Y LA LOGICA*

"Lo lógico, dice Hegel, puede presentarse bajo tres formas:

*a)* la abstracta o intelectual,

*b)* la dialéctica o negativo-racional.

*c)* la especulativa o dialéctico-positiva.

Estas tres formas no son tres partes de la lógica, sino solamente momentos de lo lógico-real, esto es, de cualquier concepto o verdad concretos.

En la lógica especulativa se halla implicada la simple lógica intelectual y se la puede sacar, siempre y sin más,

de la primera; para ello basta eliminar lo dialéctico y lo racional, entonces resultará la lógica ordinaria: una historia de ciertas determinaciones conceptuales que en su finitud pretenden valer como algo infinito." *(Enzyklop. §79, §82).*

De estas ideas de Hegel entresaco dos:

*a)* la lógica en cuanto "momento" de un proceso dialéctico.

*b)* las pretensiones de infinidad incluídas en toda lógica, aún la más formal y la más axiomatizada, que serían las formas de lógica más programáticamente finitas.

Conocido es por la física atómica el fenómeno llamado de degeneración espectral; me va a servir de metáfora explicativa.

Ciertas rayas del espectro aparecen, en los casos ordinarios y frente a los medios comunes del análisis espectral, como simples, a pesar de que el modelo teórico exigiría o permitiría un sistema de rayas conexas; un doblete, triplete... Empero con la intervención de analizadores más potentes resulta posible descomponer la raya única en un sistema de rayas más finas. La raya única, en su unicidad espectral, es un caso "degenerado" por simplificación frente a la riqueza posible.

Este caso de simplificación física, de unidad por simplificación se halla en todos los órdenes de cosas. Y es una de las formas que puede adoptar toda ciencia. Basta con que la vida se ponga en plan de unificar, plan vital anterior al plan categorial mismo. He aludido hace poco a este aspecto, y más ampliamente lo he desarrollado en mi Introducción al filosofar.

Digo, pues, que la lógica formal, bajo cualquiera de sus formas más o menos axiomatizadas, es un caso de degeneración de la lógica dialéctica, de la lógica racional;

y segundo, que es posible, sometiendo la lógica formal a la potencia analizadora suprema de la dialéctica, convertirla y superarla en lógica dialéctica; en tal caso la lógica formal resulta "momento", fase del movimiento dialéctico general.

La cosa es un poquito fuerte.

Equivale a tratar a la axiomática de "degenerada" y "degenerante".

¿Será verdad, según esto, que todo sistema de axiomas es un caso de simplismo? ¿O, dicho al revés, que toda ciencia bajo forma axiomática es una ciencia violentamente simplificada?

Ante todo probemos dos afirmaciones básicas:

*a)* la tendencia programática a construir axiomáticamente las ciencias es una tendencia definitoria, por tanto, finitista.

*b)* es imposible constituir de una manera perfectamente axiomática ninguna ciencia; cuando una ciencia ha conseguido su grado máximo de aproximación a un tipo de formulación axiomática, o bien remite a una ciencia superior o si se trata ya de la ciencia suprema remite a una metaciencia; y este proceso resulta transfinito, sin límite superior.

Luego toda ciencia es esencialmente incorporable a una dialéctica. Consideremos un universo de objetos: por ejemplo, el universo físico, integrado por todos los cuerpos, el universo geométrico integrado por todas las figuras, el universo aritmético integrado por todos los números, el universo lógico integrado por todas las proposiciones. . . ; sin insistir, por el momento, demasiado en la palabra "todos".

Cada uno de los universos de objetos citados encierra unos objetos como propios, mientras que otros objetos no

caben en él. Así en el universo físico no entran entre los cuerpos las proposiciones; ni se puede hallar el número dos entre las figuras geométricas, o tropezarse con el círculo dentro de las proposiciones.

Proposiciones como: el dos atrae a la luna, una proposición afirmativa es cuadrangular, el círculo es par... que pretenden correlacionar directamente objetos y propiedades de objetos de dos universos resultan un sinsentido. Desde este punto de vista parecería que se dan universos de objetos tan distintos entre sí, tan cerrados perfectamente unos frente a otros, que la pretensión de unirlos por vínculos tan sutiles y elásticos como los de la lógica, lleva a un sinsentido. Y sinsentido es la inconexión radical, más radical e insuperable que la de dos proposiciones contradictorias o contrarias.

Con todo, son proposiciones con perfecto sentido lógico las siguientes: en la ley de atracción de la luna entra como exponente el número dos; una proposición universal afirmativa, su universal negativa correspondiente, las dos proposiciones particulares adjuntas forman una figura lógica de cuatro extremos, semejante en su estructura relacional con el cuadrado; la ecuación del círculo es de segundo grado . . .

Es decir: la independencia de los diversos universos de objetos es absoluta.

Por este primer motivo, una fundamentación interna perfectamente cerrada de una ciencia es imposible. Y en realidad, en la axiomática de la geometría entran axiomas o postulados como los de Arquímides, Cántor, Dedekind, que, bajo una forma más o menos variada, hacen posible corresponderse la geometría y el álgebra; o sea, el dominio geométrico de las figuras no es absolutamente independiente del de los números. Y esta correspondencia entre

los elementos de ambos universos no es algo secundario: entra como uno de los axiomas, como una de las afirmaciones básicas de la ciencia geométrica.

Y un axioma correlativo integra el grupo de axiomas de la aritmética general.

Lo mismo sucede entre el universo físico y el universo geométrico-aritmético. La física puede constituirse como ciencia geométrico-aritmética, únicamente porque entre lo físico y lo matemático existe una correlación constitucional. Y en la ciencia física, desde Galileo, no interviene sino lo matemáticamente traducible, no habiendo, en general, axiomas sólo físicos.

La cosa no termina aquí: el universo físico adopta estructura científica por proyección en las matemáticas; la geometría no es posible como ciencia sino por proyección sobre la aritmética, y ésta sino por proyección sobre la lógica. De modo que la fundamentación científica de la física, el *logos* del ser físico, se halla en otro plano, en el de la matemática; la de la geometría en el reino de lo aritmético; y la de todo lo anterior, en lógico.

Hilbert, el gran axiomatizador, ha tenido que recorrer este camino de sucesivas y ascendentes fundamentaciones.

En todos los sistemas de axiomas conocidos intervienen, por tanto, dos grupos bien distintos: uno el de los axiomas característicos, intrínsecos del dominio objetal correspondiente; y otro grupo, el de los axiomas de coordinación de tal dominio con otro u otros superiores. Sería un tema interesante estudiar, respecto de cada universo de objetos, la proporción entre los dos grupos de axiomas, para medir así el grado de relativa independencia de cada universo de objetos frente a los demás.

Y, dando una mirada somera, puedo afirmar que el grado de dependencia de un universo de objetos frente a

otro no es algo fijo ni en sí ni a lo largo de la historia; sino que es función del tipo de vida, más en concreto, de las categorías transformadas en vivenciales propios de cada tipo de vida. Por ejemplo: la geometría del heleno Euclides depende muchísimo menos de la aritmética que cualquiera de las geometrías de Riemann.

De una dependencia casi nula respecto de las matemáticas, llega la dependencia a un máximo en la física clásica y moderna relativista, y desciende un poco de este máximo con la física cuántica.

Proporcionalmente sucede lo mismo con la dependencia o grado de coordinación entre matemáticas y lógica.

Durante muchísimos siglos, la lógica ha funcionado solamente con motor deductivo de los elementos y relaciones matemáticas, sin constituir los objetos mismos matemáticos. Según Russell, Whitehead, Hilbert... y los partidarios de la fundamentación logística de las matemáticas, los objetos matemáticos mismos son íntegramente constituíbles por estructuras lógicas puras. La lógica es el motor deductivo y la esencia misma de las matemáticas.

Pero la cosa no termina tampoco aquí. Falta lo más grave y significativo.

Supongamos que se ha logrado fijar para cada ciencia su sistema de axiomas.

Por ejemplo: los cinco grupos de axiomas geométricos, según Hilbert, en que el primer grupo, axiomas de pertenencia, incluye los axiomas de I(1) a I(8); el segundo, axiomas de orden, de II(1) a II(4); el tercero, axiomas de congruencia, de III(1) a III(5); al cuarto, axioma de paralelismo, IV(1); el quinto, axiomas del continuo, de V(1) a V(2). O el grupo de seis axiomas para construir deductivamente la lógica entera, según el modelo de Hilbert-Russell. O los tres grupos de axiomas

fijados por Reichenbach para la teoría de la relatividad: primer grupo, axiomas sobre la luz; segundo, axiomas sobre los cuerpos; tercero, sobre la relatividad general: total, 21 axiomas.

Etc. etc.

Cada sistema de axiomas, junto con los teoremas que de ellos se derivan, forma algo así como una red proposicional que envuelve todos los objetos de un universo dado; mejor aún, cada sistema de axiomas es un sistema de hilos que, diversamente entrelazados, constituyen la esencia, el *logos* de todos los objetos de la ciencia correspondiente.

Esto nos permite tratar cada ciencia como una unidad ideal. Y surge entonces el problema radical.

Respecto de cada ciencia, de cada tipo de unidad científica, se da un conjunto de problemas metacientíficos que, a pesar y aun precisamente por ser meta o transcientíficos, son la condición de posibilidad para que cada tipo de ciencia sea posible como ciencia y como una ciencia. Y en esta serie ascendente de problemas no se da límite superior asignable, de modo que, en última instancia, no se da en rigor ciencia alguna, como algo hecho y definitivo en sí, sino como movimiento científico transfinito, en virtud del cual cada ciencia no es sino un momento o fase de tal movimiento; y la fundamentación y justificación de cada ciencia no se halla en ella como algo ínterno o propiedad intrínseca actual, sino en su posibilidad y manera de superarse en otro tipo de ciencia y "así trans-finitamente".

La ciencia, como el hombre no "es" algo. La ciencia, como el hombre es una maroma tendida sobre un abismo. La ciencia no existe como ciencia sino en virtud y según

la medida de su potencia cinética, de su potencia de transfinitud.

De manera que es posible ordenar las ciencias según la serie ascendente de potencias de autosuperación y absorción en otra superior, según potencias de transfinitud. Y el grado de tal potencia de transfinitud de cada ciencia mide exactamente su consistencia científica, su posibilidad como ciencia, su grado de realizabilidad.

Si se detiene tal movimiento transcendente, transfinitante, se desmorona intrínsecamente toda ciencia. Un caso: el intuicionismo matemático que he estudiado.

Pero no basta con un caso: voy a la teoría general.

### *37. LAS CIENCIAS COMO SERIE DE POTENCIAS TRANSFINITAS. PLAN CATEGORIAL-VITAL*

Parece, a primera vista, que respecto de cada tipo de seres habrían de coincidir exactamente su óntica y su ontología.

En efecto: si por ontología se entiende dar o poner patente el *logos*, razón o esencia de una cosa, de un ser; y por óntica, el plan de conocer y descubrir ni más ni menos que lo que la cosa es en sí, sin salirse de ella, sucede que, con el correr de los siglos, la ontología se va alejando cada vez más de la óntica, respecto de cada tipo de ser.

Si comparamos, por ejemplo, la geometría del heleno Euclides con la geometría euclídea, incluída y construída según los métodos de Riemann, la primera se aproxima mucho a una geometría óntica casi pura, en que la estructura, las propiedades, relaciones de las figuras entre sí se sacan en y de las mismas figuras por "intuición inme-

diata", ni lo aritmético ni lo lógico dan el *logos* o razón de lo geométrico, sino que en la geometría misma tienden a encajar perfectamente el tipo de ser y la razón de tal tipo de ser.

Por el contrario: en la geometría analítica, desde Descartes, el *logos* de lo geométrico no se halla en lo puramente geométrico, sino en lo analítico. Se separan lo óntico geométrico de lo ontológico geométrico.

En fin: por la fundamentación lógica de las matemáticas, el *logos* de lo geométrico, su ontología, se encuentra en un tercer plano, en lo lógico puro, en lo racional abstracto, bien lejos ya de lo óntico geométrico.

Esta progresiva diferenciación entre lo óntico y lo ontológico respecto del mismo tipo de ser es un fenómeno transcendental-vital, el más profundo en el orden científico. He aludido a él anteriormente bajo el nombre de plan categorial-vital. La ontología, el dar el *logos* a un ser, acontece en y por el plan categorial-vital propio de cada época histórica de la vida humana. Sólo cuando un tipo de vida se vive en extraversión, en plan intuitivo total, como el heleno, tienden a coincidir óntica y ontología, siendo mínima la ontología. Apenas la vida humana se pone en plan de interiorizarse, la ontología se separa de la óntica y resultan ontologías cada vez más amplias respecto del mismo tipo de seres o de óntica.

La serie de ontologías respecto de una óntica fija —del universo de los objetos geométricos, siempre el mismo en número y propiedades ónticas del universo de los objetos físicos, siempre igual en número y propiedades. . .— constituye el criterio supremo para apreciar el grado de transfinitud impuesto a una óntica, a un número de objetos.

Es claro que el cambio de ontología no puede explicarse por razones intrínsecas a una ciencia ónticamente constituída o constituída según una onotología de tipo inferior.

Así, no es posible encontrar dentro del plan categorial-vital de la geometría helénica, el motivo de por qué el *logos* de lo geométrico se dará más tarde en función de lo analítico y posteriormente en lo lógico; por qué el *logos* de lo físico pasa del plano de lo óntico de descripción eidética en Aristótoles y la escolástica al plano de lo matemático; surgiendo una ontología matemática de lo físico; por fin, por qué motivo lo físico no ha llegado a tener una ontología lógica pura, como la poseen la aritmética y la geometría.

Estos cambios de plan categorial-vital no pueden explicarse: son ellos mismos la raíz de la explicación de todo lo demás, del tipo de ciencia que adopta cada clase de objetos, de la estructura de tal ciencia, del modo de dar el *logos* de los objetos, de sus relaciones con los demás objetos... Son tales cambios, con una metáfora matemática, los valores de la suprema variable independiente histórica.

No es posible, en virtud de la intimidad absoluta de la conciencia humana, una óntica pura sobre ningún tipo de objetos; pero puede hacerse una óntica aproximadamente pura cuando el plan categorial-vital se coloca programáticamente en dirección eidética. Quédese esto aquí como invitación e indicación; motivo e incitación a criticar y valorar la fenomenología de Husserl.

Los cambios de plan categorial-vital y los correlativos de ontología son discontinuos.

Entre un objeto físico tomado en sí mismo y su imagen en el espejo podemos suponer que no hay continuidad

de tipo eidético; en el espejo el objeto se aparece de nueva manera, convertido en puro espectro luminoso, impalpable, etéreo. Existe, con todo, entre objeto físico y objeto especular una coordinación; y tal coordinación y la idea o modo de aparición nueva del objeto no es posible sino porque se da una supracosa que es el espejo que da a los objetos una posibilidad nueva de presentarse.

De parecida manera: cada plan categorial-vital es un tipo de original espejo que proporciona al mismo tipo de objetos la posibilidad de aparecerse con una nueva cara, con un nuevo *eidos*. Y entre estas caras nuevas que la misma cosa hace en diversos espejos categoriales y la cosa misma se da una coordinación: con la terminología moderna, cada plan categorial-vital proporciona una nueva definición de "coordinación" *(Zuordnungsdefinition)*.

Claro está que dentro de cada plan categorial-vital es posible establecer una definición según el método clásico de definir, por ejemplo, sirviéndose del género próximo y diferencia específica. A este tipo de definición, propio e intrínseco de cada plan categorial, se llama definición esencial, hechas o no según el modelo aristotélico.

Traigo un ejemplo concreto.

La geometría del heleno Euclides se aproxima al tipo de geometría óntica; se halla constituída en un plan categorial-vital "eidético", más concretamente eidético-visual.

Los elementos geométricos y las figuras básicas se caracterizan en Euclides por sus componentes visuales: extremos, perfil, perfil sistemático o esquema *(péras, hóros, schéma)*, figura, periferia . . . ; centramiento de todo lo geométrico en la superficie, *epipháneia*, lugar de aparición del objeto ante la luz *(phaos)*; carácter privativo de la tercera dimensión *(stereón)*; punto, interpretado como *semeion*, señal, es decir, algo para un cono-

cimiento intuitivo; frente a punto interpretado como par de coordenadas o triada de números. . .

Por vivir el punto como señal, como alusión a explicitar, el punto se ordena a la línea; y por caracterizar la línea por sus puntos, sobre todo por sus puntos extremos, la línea resulta señal de segunda potencia, es decir alusión ya más explícita a otro tercer elemento, ya del todo claro, explícito y explicado ante la luz, a saber, la superficie cuya etimología griega es luz o aparición ante la luz (*epí, pháineia, pháos,* luz).

Recuérdese una afirmación básica de Aristóteles en el libro de la Interpretación (cap. IV, 17 a).

"Todo *logos* es semántico, pero sólo llega a ser apofántico aquel en que se verifica la manifestación o el ocultamiento de una cosa."

Toda palabra es, para el heleno, lugar de aparición de una idea. Ahora que tal aparición puede hacerse en dos estadios: uno semántico, de simple alusión, de intención significativa, en que la idea apunta, amanece en la palabra, sin llegar aún a descubrirse clara y distintamente; y un segundo estadio, apofántico, de plena aparición, de cumplimiento intuitivo positivo o negativo; quiero decir, en que la idea se aparece en las palabras (proposición verdadera) o en que la idea se oculta necesariamente en ellas (proposición falsa).

Semántico es la misma palabra, que *semeion,* y apofántico la misma raíz que *epifaneia* o superficie, a saber, *pháos, phaínesthai,* aparecer luminosamente.

El punto es, por tanto, una palabra geométrica en que la plena idea geométrica está nada más aludida, tendiendo, apuntando a la plena idea que aparecerá plenamente en la superficie, única palabra apofántica, única palabra que dice perfectamente algo en geometría. De ahí

que el punto se defina como límite "de" la línea, otra palabra geométrica que alude a la idea apofántica de la superficie; y la línea a su vez es aún palabra imperfecta, semántica en segunda potencia, porque alude ya más clara y distintamente a la única frase apofántica en geometría que es la *epipháneia*, la superficie; por esto, línea se define como límite "de" la superficie.

El punto y la línea son palabras geométricas semánticas, podemos hacer decir a Euclides; la primera y fundamental palabra geométrica apofántica es la *epi-phán-eia*, la superficie, pues en ella tiene lugar, por primera vez la aparición o verdad de una cosa, del cuerpo geométrico en conjunto.

La superficie es, pues, límite del cuerpo y lugar de aparición plena de lo que de geométrico tiene; no de lo que tenga de físico, de metafísico...; mientras que el punto y la línea son simples límites "de", puras palabras semánticas, a lo más *Lieder ohne Worte*, cantos sin palabras, sin plenaria y patente significación.

"Quien" se aparece, como sujeto plenario, es el cuerpo; pero no todo lo de él es geométricamente aparecible; por eso cuerpo recibe en griego un nombre negativo, *stereón*, que significa de vez sólido y privado de (luz); la superficie es todo lo geométricamente aparecible o apofantizable del cuerpo; por tanto el quién geométrico es la superficie y la superficie habla por su contorno o perfil (*horós*) y balbucea o deletrea por las letras que son los puntos.

No sé que se haya hecho todavía una deducción transcendental-vital de la estructura de la geometría de Euclides desde este punto de vista del plan categorial-vital. Desearía que algún lector me descargase de la responsa-

bilidad que implica toda alusión: convertirla en *apófansis*, en cumplimiento intuitivo.

De todas maneras, las anteriores indicaciones me permiten afirmar el carácter intuitivo-eidético de la geometría helénica.

Euclides irá definiendo las figuras por su tipo de perfil, contorno, configuración visual. Suele decirse que la geometría de Euclides presenta forma axiomática. Y todo porque parece partir de un conjunto de proposiciones iniciales no demostradas. Si, en vez de traducir *Hóroi* por definiciones, se hubiese vertido por "perfiles" no se hubiese caído tan fácilmente en una interpretación radicalmente falsa del sentido de la geometría de Euclides.

En otra obra pienso dar una traducción, en términos visuales, de la geometría de Euclides; y en vez de *horoi* (definiciones) diré "perfiles"; en vez de punto, señal; en vez de línea, trazo; en vez de superficie, espejo . . .; sea cual fuere el escándalo que se arme.

Mas, llevemos un poco lejos la concordancia con la interpretación moderna de la geometría de Euclides. Se puede conceder que las definiciones iniciales equivalen, más o menos, a los cuatro primeros grupos de axiomas de la axiomática de Hilbert: grupo de pertenencia, de orden, de congruencia, de paralelismo; lo que ya no es posible otorgar es que el grupo quinto que vincula la geometría con el análisis se encuentre representado en los axiomas de la geometría de Euclides.

Es claro que en la geometría de Euclides entran teoremas que, desde nuestro punto de vista, suponen una vinculación entre geometría y álgebra. Son raros y aun así habría que discutir su auténtico significado.

Pero no se trata de eso; sino de que la geometría de Euclides no está proyectada en el plano de lo analítico,

de modo que todo lo geométrico deba y pueda tener una formulación y definición analítica.

Sucede más bien lo inverso: que si algo de analítico (como el teorema de Pitágoras) entra en la geometría de Euclides aparece proyectado en el plano de lo geométrico puro. Las puras conexiones analíticas no valen sin más para la geometría. Esto, suponiendo que existiesen en la aritmética helénica.

Proporcionalmente lo mismo hay que decir de lo lógico.

Euclides compila, al comienzo de la geometría, un cierto número de "principios comunes", algunos de ellos puramente lógicos, tal como nosotros solemos interpretar lo lógico; por ejemplo, que el todo es mayor que las partes, la propiedad transitiva de la relación igualdad...

A tales "principios generales" da el nombre de *koinaí énnoiai.*

Ahora bien: aun exponiéndome a que algún lector proteste tan fuertemente que lo oiga desde los tres mil metros de altura en que me hallo, traduzco estas dos palabras griegas por "perfil eidético" contrapuesto en *hóroi* o perfil visual.

Voy a justificar la traducción brevemente, casi alusivamente.

*Ennoia* es palabra compuesta de *nous;* y el *nous* era la inteligencia funcionando bajo plan intuitivo; y cuando la inteligencia funciona así, lo que entiende son ideas, *eidos;* y toda idea o *eidos* es o algo subsistente en sí, en un orbe ideal, sin materia alguna (Platón), o, al menos, se halla en el entendimiento sin materia (Aristóteles). Porque conocer es, según Aristóteles, recibir las ideas de las cosas sin su materia. (Libro sobre el alma, cap. VIII, 3.)

Pues bien; Euclides, tan heleno aún como Platón y Aristóteles, notó que había dos clases de perfiles; a con-

siderar en geometría: perfiles visuales y perfiles eidéticos. *(Hóroi* y *énnoiai.)*

Perfil geométrico visual es una idea en una materia especial; en la materia geométrica, no en materia física. En las "dimensiones" se aparecen las propiamente ideas geométricas que son las figuras —circunferencia, rectángulo, triángulo. . .— y figura es, según la definición de Euclides, un conjunto de perfiles *(horoi)* tan bien cerrado *(periechómenon)* que de una unidad de contorno. Por este motivo trae inmediatamente, como figura típica, el círculo; ya que el círculo posee como extremo *(peras)* una línea, la circunferencia, y ese único extremo es a la vez límite *(horos)*, y tal límite circunda enteramente la superficie interna, la define. En "una cosa" coinciden los aspectos de contorno, límite, extremo; lo que no sucede con las demás figuras.

Así que los *hóroi* o definiciones son ni más ni menos que perfiles visuales o elementos de perfiles visuales en la pura materia geométrica; hecha, no como la física, para efectos concretos de movimiento, de fuerza, de cambios cualitativos, sino para la pura ostentación ante la vista.

Además de estos perfiles visuales, que son los propios de una geometría intuitivo-eidética, se dan otros más sutiles, a saber, aquellas ideas lógicas puras que pueden tomar cuerpo y hacer de conexiones entre los perfiles visuales. No toda idea pura sirve para elemento conectivo entre perfiles visuales. Por de pronto, los llamados axiomas generales valen para este fin. Más aún: la lógica aristotélica es también de estructura visual. Aquí no puedo demostrarlo. Pero recuerde el lector que se halla centrada en la estructura de figura *(schema)* y que la figura silogística se define a base de *horoi*, de límites y extremos, de parecida manera a la definición de figura geométrica o perfil visual puro.

El paralelismo entre los Elementos de Euclides y la lógica aristotélica es otro tema incitante que brindo al lector.

Desde siempre ha existido en lógica una simbolización geométrica de las leyes deductivas; se puede hallar en cualquier manual de lógica un poco dilatado.

Pues bien: es esta posibilidad de representación geométrica de lo lógico lo que permite hablar de "perfiles eidéticos" *(koinai énnoiai)* presentes en los "perfiles visuales" *(hóroi)*.

Y, por otra parte, la exigencia de visualidad obra selectivamente en el campo de las ideas puras, tomando solamente las que se prestan a conectar perfiles visuales con perfiles eidéticos.

Y como tales perfiles eidéticos no son propios y exclusivos de la geometría, llámanse comunes, generales. Con el mismo derecho los puede emplear la aritmética o la física.

Tiene, pues, perfecto sentido afirmar que la geometría euclídea se halla formada en plan categorial intuitivo-eidético-visual; o, desde el punto de vista entitativo, que es una geometría casi puramente óntica. El *logos* de lo que cada ser geométrico es, se da en el mismo plano geométrico, sin subirse a buscarlo en lo analítico o en lo lógico puro.

En cambio, desde Descartes, lo geométrico no es mirado en sí, sino en la imagen que delinea en un sistema de coordenadas, es decir, en un programa artimético y algebraico. La figura geométrica ya no se compone de límites, de tal modo unidos que den un contorno típico; sino de coordenadas o sistemas de números unidos en la unidad de una función o ley algebraica.

Y, continuando en la misma dirección, la ley algebraica y sus elementos numéricos tampoco se mirarán en

sí, sino que se proyectará todo en otro espejo más sutil, el de la lógica. Y cada figura, a través de su imagen algebraica, quedará convertida en un entramado de relaciones, cuyos elementos ya no son ni puntos ni números, sino antecedentes, consecuentes, campos de relación, dominio anterior, dominio posterior...

Una figura ya no es ni un sistema de límites, ni un sistema de números, sino un sistema o nudo de relaciones.

Hemos cambiado, dos veces al menos, el plan categorial-vital de la geometría. Del mismo objeto se han sacado dos clases de fotografías: una, a la luz ordinaria; otra, en rayos Roenntgen. En la primera, ha aparecido la imagen, visible aún, de lo geométrico bajo forma analítica; en la segunda ha aparecido su espectro o radiografía lógica pura.

No coinciden, por tanto, óntica y ontologías de un mismo objeto.

Dado un tipo de objetos, su óntica es más o menos fija y única; pero no por eso está predeterminado su tipo de ontología. Serán posibles tantas cuantos planes categoriales-vitales tenga la vida.

Ahora me falta examinar cuidadosamente qué relaciones guardan entre sí las diversas ontologías de un objeto o los diversos planes categoriales (*Entwurf*, de Kant) en los que se aparece.

Dado este paso, la transfinitud de las ciencias adquirirá un sentido pleno y claro.

### *38. ORDENES DE TRANSFINITUD Y ORDENES DE PLANES CATEGORIALES*

Cada tipo de vida se caracteriza por su plan categorial-vital en que se encierra "su" ontología —la manera

especial y genuina como tal tipo de vida dará razón de los diversos seres— y "su" fenomenología —la manera de proporcianarles accesos, posibilidad de presentarse como objetos.

Le fenomenología, como aparición del *logos* de las cosas ante la conciencia, y la ontología, como *logos* constitutivo de las cosas mismas dependen del plan categorial-vital.

Dado un plan categorial-vital cualquiera, es posible, hasta cierto límite, aproximar la ontología y la fenomenología propias hacia una óntica; de modo que se puede afirmar que todos los planes categoriales-vitales empleados por la vida humana a lo largo de los siglos pueden converger hacia una sola óntica, aproximadamente "una". Esto sucede cuando la vida, sea del tipo que fuere, se pone en plan eidético, intuitivo, extravertido, lo cual es una de las posibilidades esenciales a la vida humana.

En rigor, no se puede hablar de una sola óntica resultante de todos los planes categoriales a los que la vida impone como condición adyacente el funcionar intuitivamente, extravertidamente. Aquí encaja perfectamente la comparación de los estados atómicos degenerados. La óntica, toda óntica —aunque aparezca como una, cual la raya espectral típica de cada cosa— incluye siempre una complejidad con implicación, la correspondiente ontología y fenomenología, sólo que implícitas, complícitas, indistintas. Con una cierta habilidad, parecida al análisis espectral, se puede siempre deshacer esta unidad óntica, y separar los tres grupos de componentes: ónticos puros, ontológicos y fenomenológicos.

Entonces aparece el primitivo estado de unidad como un estado de degeneración, de simplificación. Bajo la forma de semilla las plantas más diversas se parecen mucho más entre sí que en su estado de plena diferenciación.

Bajo la forma de implicación en una óntica, los más diversos planes categoriales-vitales, con sus correspondientes ontologías y fenomenologías, se parecen muchísimo más entre sí que en sus estados de plena diferenciación vital, de reflexión transcendental.

Esta posibilidad de vivir implicadamente, en unidad de simplificación óntica, ontología y fenomenología—en plan intuitivo-eidético—es una de las posibilidades de la vida humana en cualquier tiempo. Un primer caso, los helenos. Otro contemporáneo: Husserl.

Toda intuición, decía Kant es *zerstreut*. Vivir en plan intuitivo-eidético es vivir "distraídamente": perderse o disiparse en la pluralidad inconexa de los seres; vivir di-seminado, arrojando su intimidad con la despreocupación gozosa del que siembra o di-semina la simiente viva de la conciencia en la tierra infinita de las puras cosas.

Sometida una óntica cualquiera a la reflexión ordinaria, no se descompone su unidad en varias rayas; sometida al análisis espectroscópico superior de la reflexión trascendental, la óntica se separa en tres grupos de componentes: ónticos simples, ontológicos y fenomenológicos; pero atacada por el poder analizador supremo de la reflexión transcendental-vital descubre cuatro órdenes, cuatro series de rayas, óntica simple, ontológica, fenomenológica y plan categorial-vital.

He aquí un programa de historia transcendental vital de las ciencias, de espectrografía vital. No sé que se haya realizado íntegramente en un solo caso; tal vez ni Dilthey lo propuso en su plena complejidad. Por eso al indicarlo en este estudio, tengo la impresión de sacarlo a pública subasta. Yo mismo pienso pagar por él el precio de una obra especial.

No voy, en el presente trabajo, a explicar las características del estado de "implicación óntica"; sino por el

contrario la forma de explicación o diferenciación en que se distinguen casi a simple vista óntica, ontología y fenomenología frente a plan categorial-vital. Sólo bajo esta forma se puede hablar de la transfinitud de las ciencias en función de la transfinitud humana.

El cambio de planes categoriales respecto del mismo número de cosas, hace que las cosas se presenten en cada plan categorial de una manera especial (fenomenología propia del plan, poder típico de tal pantalla científica vital), y que se constituyan en él de un modo especial (ontología propia de plan).

Dejando de lado mil otros aspectos, me concreto a uno solo: qué correlaciones existen entre las diversas ontologías de una misma óntica o universo de cosas?

Cada plan categorial constituye las cosas de una manera original y propia: los diversos tipos de *logos* o de constitución de las mismas cosas forman una escala continua, cada vez más clara, pero dentro siempre de una misma línea estructural o bien son discontinuos entre sí, diversos *logos*, y en este caso ¿qué relaciones hay entre las diversas ontologías de la misma óntica?

Digo que dentro de cada plan categorial se puede dar de una cosa una serie "continua" de explicaciones o de *logos* que se llaman definición esencial, jerarquía de propiedades, árbol de Porfirio; digamos definiciones por subordinación de diferencia específica a géneros subordinados entre sí y sometidos a géneros supremos y a nociones análogos.

Mas entre las caracterizaciones propias de cada plan categorial sólo se dan definiciones de "coordinación", nada de géneros y diferencias específicas, de propiedades comunes, de árboles de Porfirio o cosas parecidas.

Concreto la teoría general en un caso.

Las cosas geométricas tienen un tipo propio de defi-

nición dentro del plan semiótico de una eidética visual. Se definen, por ejemplo, en Euclides por los elementos eidético-visuales de extremo, perfil, contorno, límite, figura; esta jerarquía de aspectos, y por este orden precisamente —extremo, límite, contorno, perfil, figura— equivale en su valor definidor a la que se ramifica en el árbol de Porfirio —racional, viviente, sustancia, ser...

Así, he traído la definición euclídea de círculo *(kyklos)*; es una figura, la figura por antonomasia, porque coinciden necesariamente en "uno" el perfil, el contorno, el límite y el extremo.

Cada figura quedará definida por las correlaciones entre estos aspectos.

Pero al cambiar el plan categorial-vital de la geometría de intuitivo-eidético a analítico, ninguno de tales aspectos ni su jerarquía en conjunto valen para definir. La circunferencia pierde su posición privilegiada; los puntos, su valor de extremos; las líneas, su valor esencial de límites de; la superficie, su prerrogativa de lugar de aparición de las figuras o ideas geométricas perfectas... El tipo de definición varía radicalmente; por tanto, los tipos y clasificación de las figuras.

En una geometría eidético-visual tiene pleno sentido tratar de triángulo y sus especies como de "una" clase de figuras diferente de la clase de los cuadriláteros; colocar las líneas rectas en especie diversa que la circunferencia; formar un grupo conexo entre circunferencia, elipse, parábola e hipérbola; señalar en cada especie un tipo, por ejemplo, la circunferencia como figura central y perfecta frente a las especies imperfectas por exceso o defecto (elipse, la deficiente; hipérbola, la excedente; tal significan en griego sus nombres propios); fijar el triángulo equilátero como tipo...

Pues bien: al imponer el plan categorial analítico, la

misma curva algebraica podrá definir los objetos más dispares desde el punto de vista eidético-visual. Por ejemplo, la ecuación de segundo grado con dos variables define de vez como figuras geométricamente subordinadas, sin preferencia por ninguna de ellas, el punto, dos líneas paralelas a uno de los ejes, una sola recta, la circunferencia, elipse, parábola, hipérbola; e inclusive casos sin directa correlación con figuras. Basta para ello discutir las cinco constantes indeterminadas que figuran en la ecuación general y los determinantes especiales de cada caso.

No es preciso recordar que ecuaciones de grados superiores definen simultáneamente un conjunto cada vez mayor de figuras, sin conexión eidético-visual entre sí.

Así que al variar el plan categorial se cambia el tipo de definición y el de división y clasificación de las figuras.

*a)* En plan categorial eidético-visual: los objetos geométricos se definen por referencia a la escala: extrema, límite, contorno, perfil, figura.

*b)* En el plan categorial analítico; los objetos se caracterizan por la escala: valores de las coordenadas, función o ley entre ellas, grado de las funciones, número de variables. . .

En el plan *a)*, la unidad sistemática entre extremo, límite, perfil y contorno da "una" sola figura: el círculo, la figura perfecta, así en singular eidético. A medida que se vayan separando y realizando aparte los aspectos de extremo, límite, contorno, perfil. . . irán surgiendo dentro de cada clase, más y más especies de figuras, siendo las de cada especie afines visual-eidéticamente.

En el plan *b)*, cada tipo de ecuación selecciona sus especies sin respeto alguno a afinidades eidético-visuales, a relaciones entre límite, extremo, perfil. . .

Es claro que entre los dos tipos de definiciones de los dos planos no cabe una subordinación esencial, como la que se da entre género y diferencia específica o entre géneros próximos. El *logos* del mismo objeto se da desde dos puntos de vista radicalmente diversos, casi inconexos. La ontología es diversa.

Pero, por otra parte, es claro que entre las dos ontologías del mismo objeto debe darse alguna especie de correlación sin subordinación. Este nuevo tipo de coordinación entre dos ontologías se llama definiciones de coordinación *(Zuordnungsdefinition)*. Y esta coordinación es notada por los mismos matemáticos como un axioma, como algo primitivo e irreductible.

Puedo proyectar la geometría eidético-visual, primero en lo analítico, resultándome una ontología analítica de lo geométrico; pero cabe aún una proyección de segunda potencia, por lo que la ontología analítica de lo geométrico, pasa a aparecer como ontología formal o lógica. Me refiero a la fundamentación logística de las matemáticas. El nuevo plan categorial para lo geométrico y lo analítico será lo lógico. Y tendré de nuevo una original manera de definir.

*a)* Plan categorial-vital eidético-visual en geometría: Escala definitoria: extremo, límite, perfil, contorno, figura.

*b)* Plan categorial vital analítico, escala definitoria: valores coordenados, función entre coordenadas, jerarquía analítica de funciones...

*c)* Plan ontológico formal o logístico. Escala definitoria: elemento-clase, clase de clases; antecedente-consecuente, relaciones, órdenes relacionales, estructuras isomorfas...

Entre una definición eidética, analítica y relacional no puede existir una subordinación esencial, no cabe sino una coordinación, y las coordinaciones entre los aspectos definidores básicos de cada escala con los de otra se llamarán definiciones de coordinación. Una vez establecidas es posible trasponer sin más las definiciones secundarias y las deducciones de un plano a otro, constituyendo algo así como un diccionario trilingüe en que de cada cosa se de una triple definición en tres órdenes distintos.

Lo notable en este caso consiste en que los tres tipos de definiciones no se hallan en planos de igual extensión, sino que cada plano es transfinito respecto del anterior.

El plan categorial-analítico no solamente traduce en otra lengua lo geométrico del plan eidético-visual, sino que lo incardina a un orden infinitamente más amplio que el anterior, con otro tipo de conexiones más complejas y ricas. El plan categorial-analítico es una superación *(Aufhebung)* de la geometría intuitiva, y a su vez el plan categorial-lógico es otra absorción superadora del plan analítico.

Los matemáticos suelen llamar fundamentación a estos cambios graduales de plan categorial. En rigor, no lo son: dentro de cada plan categorial se dan fundamentaciones propias para todas las cosas, tipos especiales de definir, dividir, clasificar, deducir. Al proyectar todo un plan en el plan categorial superior, no se fundamenta el anterior, sino que se lo supera.

Cuando, por un acto de espontaneidad verdaderamente creadora, señalo en una línea dos puntos y llamo a tal intervalo "unidad" y le vinculo el intervalo aritmético cero-uno, he realizado una acción transcendental, en el pleno y estricto sentido de la palabra kantiana: he dado a lo geométrico-eidético una nueva posibilidad de acceso, el que se puedan presentar como objetos aritmé-

ticos (aspecto fenomenológico), y a la vez tal posibilidad fundamenta la nueva "esencia" del objeto, su nueva manera de ser (ontología). Ninguno de estos actos que crean una nueva posibilidad de acceso y de esencia a las cosas es previsible; nacen del fondo más espontáneo y creador del Yo transcendental; son una *Tathandlung*, una hazaña; son *Ursprung*, salto primigenio del absolutismo de la conciencia y de la vida de un plan categorial a otro.

La transfinitud de un plan categorial frente al anterior se puede reconocer por mil indicios. Se podría discutir —y no voy a eliminar aquí esta aparente posibilidad— si la vida se contenta con cambiar de plan categorial, sin que tales cambios formen una sucesión ascendente hacia el Infinito, es decir, sin que cada plan fuese transfinito respecto del anterior.

Pero, primero: desde el punto de vista histórico, la sucesión de planes categoriales respecto del mismo número de objetos constituye de hecho, hecho que es *factum transcendentale*, una serie de superaciones ascendentes hacia el Infinito.

Segundo: se podría mostrar por una especie de deducción transcendental-vital que la evolución de la vida humana va dándose tipos de vida que hacen posible, real y necesaria una serie ascendente de planes categoriales.

La primera parte de este estudio, en sus cuatro capítulos, ha tratado de esta transcendencia y transfinitud esencial al hombre.

En mi *Introducción al filosofar* he señalado tres tipos básicos del vivir humano: singular, individuo, persona. Cada uno posee su plan categorial-vital propio; y los tres tipos de vivir y los tres correspondientes planes categoriales vitales forman una serie ascendente y transfinita.

Y este hecho histórico no es un puro y simple hecho; como puede ser el que se den nada más tantos cuerpos

en la escala periódica de los elementos. Es un *factum transcendentale*, es decir, un hecho que hace "posibles", inclusive y hasta primariamente, esencias.

Los puros y simples hechos son el término y tope de todo proceso, lo definitivo, lo agotado en virtualidad; los hechos transcendentales, por el contrario, son la raíz de la posibilidad de todas las cosas. Tal es, por ejemplo, el tipo de realidad de una forma *a priori* o de una categoría kantiana, y hasta el de una idea innata, si es que se dan.

De consiguiente: el hecho histórico de que las sucesivas fundamentaciones de un universo de objetos formen una serie transfinita debe ser puesto en conexión con la transfinitud del hombre. Y es precisamente tal transfinitud en la evolución y serie de los tipos fundamentales del vivir humano lo que ordena los diversos planes categoriales según un orden transfinito.

A pesar de los múltiples ejemplos que he traído a lo largo de este estudio, todavía he de confesar que siento un pequeño escrúpulo: haber dejado en forma de alusión demasiadas cosas.

Entender qué significa plan categorial vital y cambio de él es una "faena vital". Y el vivir es algo que no puede hacerse con la imagen pura y con el entendimiento puro; vivir es lo real por excelencia, lo que no es sino siendo, lo comprensible en y por la experiencia vital de cada uno, irreemplazable, incitable a lo más. Por esto he dado a este trabajo, esencialmente faena vital, el título de Incitación e invitación a filosofar.

### *39. TRANSFINITUD, LOGICA FORMAL, LOGICA DIALECTICA Y LOGICA ESPECULATIVA*

"Cuando en lógica se pierde el ímpetu dialéctico, decía Hegel, resulta la lógica formal ordinaria, un con-

junto sistemático de conexiones que en su finitud pretenden aún valer como infinitas".

El desplazamiento gradual del centro de perspectiva trae como consecuencia, en el campo visual, que el número de objetos comprendidos en él puede ir aumentando indefinidamente.

Lo que sucede, propiamente, al alejarse, según una recta, de los objetos no es que el número numerable de objetos crezca, sino que aparecen aspectos totalitarios, globales o figurales dentro de los cuales el número numerable queda implícito e implicado, es decir, trascendido en y por un tipo superior de unidad.

Digo número numerables, a saber, número que efectivamente, por la vista u otro sentido, podamos contar. Al alejarse de los objetos, la posibilidad de distinguirlos individualmente va desapareciendo; en cambio aparecen nuevos tipos de posibilidades cognoscitivas; al alejarse de los árboles surge la forma figural *(Gestalt)* típica de bosque; al separarme proporcionalmente de las gotas de agua aparece la figura total de nube; si me aparto convenientemente de fulano y mengano... podré ver el aspecto *(eidos)* de hombre en cuanto especie, tal como lo percibió Aristóteles, al decir que hombre es animal que habla *(logos)*; o sea, rebaño que emite, con una cierta arbitrariedad, un sonido típico en que aparece lo que las cosas son. Porque, para el heleno, el hablar no es función individual sino colectiva, y a servicio no del individuo sino de las cosas todas. El hombre helénico, he dicho en otro estudio, se vivía como "altavoz del universo". La definición aristotélica del hombre como animal político admite parecida interpretación figural. Cuando los animales se juntan de manera que desaparezca éste, ése, aquél... aparece la forma típica de ganado; cuando los hombres se juntan de modo que ya no cuente éste, ése,

aquél. . ., aparece una forma típica global que se llamará asamblea, ciudad, junta. . . Y el hombre, así en singular eidético, podrá definirse, *gestalttheoretisch,* figuralmente como animal político.

Toda figura global *(Gestalt)* incluye, es cierto, muchos elementos; pero no se compone de ellos, transciende con su tipo de unidad su pluridad. De modo que no se contraponen contrariamente o con el tipo de oposición que sea, la unidad de la figura y la pluralidad de sus elementos, como se contraponen la unidad de un elemento y la pluralidad de los demás, sino que la unidad propia de una figura es supraunidad. Por esto puede abarcar todos los elementos e inclusive conservar su aspecto típico total variando entre límites más o menos amplios el número de elementos.

Toda figura global es, pues, una unidad de perspectiva, un punto de vista transcendente que se ha levantado *(ascendere)* más allá, por encima *(trans)* de la oposición uno-muchos, uno-todos, uno-algunos, cada uno de todos. . .

Todo universal, llámese concepto universal, idea universal, no es más que un aspecto, una figura global. No es ninguna cosa, ni propiedad de cosa, ni atributo o modo de cosa alguna; posee una estructura parecida a la de los aspectos globales aludidos. Bosque, en cuanto aspecto totalitario típico, visible en sí, no es nada real de tipo de árbol, de color, de figura geométrica... Si el aspecto de bosque parece tener color y figura no son éstos del mismo tipo cósico que los árboles y los colores de sus hojas o ramas; ni posee vida el bosque en el mismo sentido que los árboles ni es clasificable con ellos desde ningún punto de vista real ni científico. El bosque "es" bajo forma de puro "aspecto", de pura expresión entitativa.

El universal no es, pues, ni un ser real ni un ser de razón; es un aspecto o una expresión; y aspecto y expresión no son maneras de ser o seres, sino maneras de aparecerse las cosas o seres.

Pues bien: cada ciencia posee su tipo de universales, sus puntos de vista desde los cuales se ven aspectos y expresiones típicas de los objetos y únicamente colocándose en tales distancias aparecen por vez primera los aspectos figurales totales propios de cada ciencia.

Si comparo las diversas ciencias desde el punto de vista de las relaciones entre los objetos tomados en su singularidad y oposiciones particulares y los aspectos figurales o universales típicos de tal ciencia, puedo disponer las ciencias según potencias ascendentes de aspectos figurales o universales.

Y esto de dos maneras: positiva y negativa. Quiero decir comparando una vez el número de notas o detalles particulares que se van perdiendo (criterio negativo), o bien comparando directamente los aspectos totalitarios y globales entre sí (criterio positivo). Grados de desindividualización y grados de universalización.

Dentro de cada ciencia, entre sus tipos de universal o de aspectos figurales y los objetos no se da continuidad estructural; no se hallan aspectos o universales en el mismo plano ni de ser ni de idealidad que los objetos, no porque sean unos de un orden de ser o unidad superior al orden de los otros —como animal es, en cuanto ser, superior a piedra— sino porque los aspectos y los universales no son seres, ni su unidad es unidad sino supraunidad, transunidad.

Ni siquiera en el orden humilde de los aspectos visibles con los ojos, como entre bosque y árboles, se da tal

continuidad estructural —óntica, gnoseológica— entre aspecto y objeto.

Pero la discontinuidad va mucho más lejos: no sólo no existe continuidad o semejanza estructural entre aspecto o cosa sino que tampoco se da entre los diversos tipos de aspecto. Los universales típicos no forman una escala continua y homogénea. Y esta discontinuidad es, precisamente, la que da sentido y hace posible someter las ciencias a un proceso transcendente, dialéctico y especulativo.

En cambio; si comparo las diversas ciencias, definiéndolas según el punto de vista cuantitativo del número de objetos incluídos en sus aspectos o que desaparecen en su singularidad al remontarse a aspectos superiores se puede establecer una cierta continuidad entre todas las ciencias.

Según este criterio numérico es claro que el número de objetos incluídos globalmente, indistintamente en la lógica es mayor que el encerrado en el álgebra o en la física; o, por el lado inverso, que la supraunidad de las figuras lógicas (universales lógicos) es mayor que las de las figuras matemáticas, y por tanto, los objetos están más difuminados, más desdibujados en su singularidad y detalles concretos dentro de las figuras lógicas que dentro de los aspectos físicos.

Y este grado de desdibujamiento o desdefinición de lo singular dentro de un aspecto no es algo puramente negativo. Que los árboles sean más visibles dentro del aspecto total y típico de bosque que lo son las gotas de agua dentro de la nube depende la estructura propia de tal aspecto que permite, ella misma, una mayor o menor convisibilidad o visión indirecta de los objetos.

Con una frase de Husserl: cada tipo de universal o de aspecto tiene su tipo de "unidad de mención", su manera unitaria y propia de referirse a sus objetos.

Notó delicadamente Husserl, por ejemplo, que las

categorías objetales puras: todos, algunos, ninguno, cada uno... posee cada una su tipo unitario de mención. "Todos" no es lo mismo que éste más éste más éste... La alusión característica de "todos" a cada uno de todos los de un todo es totalmente diversa del tipo de alusión descrito por la formulación: éste más éste más éste... El aspecto de una enumeración nada tiene que ver con el aspecto de una mención global, como el aspecto de cadena es distinto del de bloque.

Unicamente si considero las cosas desde el punto de vista puramente numérico podrá suceder muy bien que sean equivalentes o equinuméricos los aspectos de cadena enumerativa y de bloque o universal global. Pero en este caso no comparo aspecto con aspecto, sino elementos con elementos.

Pretender interpretar sistemáticamente las categorías lógicas—todos, algunos, ninguno, cada uno, único... clase, clase de clase, relación, relación de relación...—desde el punto de vista de los elementos en particular, prescindiendo del aspecto típico de las alusiones categoriales, se llama en logística moderna "tesis de la extensionalidad", o con un término más viejo, nominalismo lógico. Ambas tesis provienen de adoptar la misma posición frente a las cosas, a saber, colocarse demasiado cerca de ellas. Entonces, como al aproximarse desmesuradamente a un bosque, desaparece el aspecto típico y global, la supraunidad visual, y aparece cada uno de los elementos arbóreos en su singularidad inconexa. Sólo cabe entonces, para restituir de alguna manera la unidad total, enumerarlos, unirlos por una cadena numérica, que es la más inconexa de todas las maneras de unión, pues une por un puro "y" y por una pura dirección progresiva.

Con estas someras alusiones es posible ya distinguir delicadamente tres maneras de hacer lógica:

Lógica formal: construída bajo la norma de resolver los aspectos globales típicos en sus correlatos numéricos. Las categorías figurales —todos, algunos, único, uno de algunos..., se resuelven en: A-y-B-y-C-y-D...; en A, en A-y-B, etc. Clase de clase se resolverá, por ejemplo, en A-y-B, siendo A (a-y-b-y-c-y-d...) y B (m-y-n-y-o-y-p...) etc. Por esta reducción al estrato enumerativo, los tipos de alusiones propias de "todos, algunos, único..." quedan uniformadas y se puede pasar de uno, a algunos; de algunos, a algunos más; y a todos...

Con esta proyección hacia abajo, hacia lo numérico, o más ampliamente, hacia lo enumerativo, la lógica se reduce a una aritmética general.

La tesis de la extensionalidad, aceptada en toda su amplitud, como lo hacen Whitehead, Russell, Carnap y la mayoría de los logistas modernos, convierte la lógica formal en una matemática; o, si queremos, la lógica formal es la proyección que la lógica dialéctica da sobre la aritmética general; una proyección sobre número menor de dimensiones, como la de un cuerpo sobre un plano; por eso lo más fino y típico de la lógica pasa desapercibido para la lógica formal.

La lógica dialéctica incluye, por el contrario, todos los aspectos lógicos, los tipos de mención unitaria, las clases de perspectivas sobre los objetos, sean los que fueren —reales, ideales...— Tal lógica es ya un eslabón o estadio del proceso dialéctico y transfinito; es, por de pronto, transfinita respecto de las ciencias anteriores: física, geometría, aritmética... Y no sólo transfinita en el sentido seminumérico de los números cantorianos, sino en el más rigoroso de la eidética: órdenes eidéticos de aspectos típicos, de categorías con unidad típica de mención.

En la lógica dialéctica ya no vale la tesis de la extensionalidad ni el axioma de reductibilidad de Russell ni se

puede ya constituir la lógica axiomáticamente ni es de tipo deductivo puro.

Cuando proyectamos un cuerpo en los tres planos fundamentales de un sistema de coordenadas cada proyección nos da, por decirlo así, una reducción típica del cuerpo a dos dimensiones; y las tres proyecciones resultan relativamente independientes entre sí.

Si solamente existiese, dice Bergson, el anaranjado, nunca nos hubiese acudido tomarlo por un color compuesto de rojo y amarillo. Unicamente cuando estos dos colores se presenten preliminarmente, a parte uno del otro, como distintos y convertidos por un acto nuestros en sistema de coordenadas armónicas, proyectamos el anaranjado sobre ellos, aparecerá este color como compuesto de ambos. No es, pues, que el anaranjado sea color ni simple ni compuesto. El que sea uno u otro depende de una proyección actual o posible sobre una pluralidad o sobre una unidad. Peor el anaranjado tiene, independiente de esta contingencia proyeccional, su *eidos* o aspecto visual propio.

De parecida manera: la lógica dialéctica es una ciencia suprauna con aspectos eidéticos propios, con estructura original transaxiomática. Solamente cuando pongo ante ella ese espejo plano que son las matemáticas puras se me aparece como integrada o compuesta de un cierto número de axiomas independientes entre sí.

Y el principio de extensionalidad y el axioma de reductibilidad no dicen más que esto: que es posible proyectar la lógica sobre las matemáticas y resulta una lógica especial, la lógica formal, que es la lógica en dirección inversa a la que tiene la lógica dialéctica.

Porque se dan, no se sabe el motivo, tres planos coordenados independientes es posible que la suprauni-dad del cuerpo se descomponga en tres unidades, en tres

proyecciones. Pero tal supraunidad no se compone de las tres unidades, las transciende.

Porque se da un universo de objetos matemáticos es posible proyectar en él la lógica dialéctica y aparecerá su transunidad descompuesta en un sistema de axiomas "matemáticos, demasiado matemáticos".

Al proyectar una magnitud geométrica sobre los ejes coordenados, su unidad eidética queda, como la luz al paso por un prisma, descompuesta entres magnitudes independientes, cada una con su aspecto eidético propio. Y entre las tres magnitudes coordenadas y "la" magnitud originaria en su estado simple no se da una relación directa. En rigor, no se da ninguna relación fija y concreta. La descomposición proyeccional (no digo proyectiva, para no engendrar confusiones con la geometría proyectiva) es algo arbitrario: depende del tipo de ejes adoptados; cada tipo de coordenadas con sus ejes da una descomposición especial y no existe un sistema de coordenadas único posible y único valedero para la geometría.

Más aún: el empleo de coordenadas, el sistema de proyectar todo en otro es un procedimiento transcendental, casi en sentido kantiano de la palabra, pues da a los objetos geométricos la posibilidad de aparecer de una manera nueva y de definirse ellos mismos de modo original.

La designación proyeccional de una magnitud efectuada por y en un sistema de coordenadas es arbitraria, dentro de límites amplísimos.

Entre los componentes de tal magnitud dados por el sistema de coordenadas y la magnitud misma en cuanto proyectada no se da relación de composición directa. Las coordenadas de una cosa no componen la cosa, como el oxígeno y el hidrógeno componen el agua, o como el triángulo se compone de tres lados. Y no puede ser de otra manera, desde el momento en que los componentes de un

objeto tienen que ser fijos y las coordenadas del mismo objeto son arbitrarias, dependen del sistema elegido. Por esto se podrá decir sin confusión posible que el objeto es supra-uno frente a la multiplicidad de sus coordenadas.

Ahora bien: entre objetos de la misma especie cabe establecer una relación directa de unión; así dentro de la sucesión aritmética se puede descomponer el tres en dos números (1, 2) unidos por la suma; e inversamente; dados dos números, la suma proporciona como resultado otro número bien determinado.

Pero cuando interviene una proyección, no basta que se me den los valores coordenados, es preciso un nuevo axioma que fije la manera de unirlos, de otro modo será imposible saber qué magnitud resulta. Y todo, porque como he dicho, las coordenadas de una magnitud no son componentes eidéticos o esenciales de dicha magnitud.

Puedo emplear como sistema de coordenadas el de tres ejes perpendiculares y obtener las proyecciones o coordenadas de un objeto, por ejemplo, de un segmento de línea recta. Mas será preciso que fije por un acto libre y extrageométrico, la ley de unión entre ellas para correlacionar "las" coordenadas con "la" magnitud. Tal ley puede ser la cuadrática del $ds^2$ en su caso más sencillo de coeficientes constantes.

Por suerte para la geometría son dadas independientemente las coordenadas de un objeto en su pluralidad, por una parte, y por otra el objeto mismo en su supraunidad típica. Así tienen imagen visual propia las coordenadas de un objeto, de un segmento de línea recta y la misma línea recta, no proyectada. De ahí que la correlación entre las coordenadas de una figura y la figura misma sea, en rigor, una relación entre cosas que existen y se presentan como independientes y anteriores al tipo de correlaciones

que se establezcan, *v. g.*, al tipo de correlación por $ds^2$ y no por $ds^4$.

Pero la buena suerte no puede durar mucho, so pena de que no sea suerte; y el caso anterior es simplemente caso de suerte, excepcional y raro.

Durante muchísimos siglos se ha hecho geometría sin coordenadas, sin proyectar y descomponer las figuras, por correlaciones directas entre lo que de inmediato presentaban las figuras. Es el caso metafórico del anaranjado señero de Bergson.

Cuando, por Descartes, apareció ese aparato analizador que son las coordenadas, lo eidéticamente simple comenzó a aparecer múltiple; tan múltiple, tan demasiadamente múltiple que a "una" cosa era posible hallarle infinitas descomposiciones y componentes; e inversamente, con los mismos componentes, cambiando el sistema de coordenadas o la ley de unión, resultaba hacedero construir infinitas cosas.

Supongamos ahora un caso no tan favorable: que se nos den las coordenadas, sin fijarnos la ley de unión (*v. g.* la que fija el elemento infinitesimal de distancia, $ds^2$), o que nos den las coordenadas, la ley de unión pero que no hayamos visto nunca en su supraunidad el objeto construíble con las coordenadas y con la ley. En este caso, el geómetra tiene que hacer un acto de fe en la lógica, en el principio de exclusión de tercero que dice que tal objeto existirá o no, aunque no lo haya visto, aunque no lo pueda ver, inclusive aunque no lo construya de hecho. El intuicionismo de Brouwer protestaría. Aquí no interesa su protesta sino otra cosa.

Y estotro es lo siguiente: únicamente la supraunidad del objeto frente a la pluralidad o variedad de componentes de un sistema de referencia puede fundamentar la

compatibilidad, suficiencia y poder definitorio de tales componentes.

La supraunidad del objeto es siempre de un orden superior a los componentes y las relaciones entre ellos. Aun en el caso ínfimo de un componente, los matemáticos tienen que distinguir, so pena de contradicción, entre el elemento único de una clase y la clase de un único elemento (en vez de clase podríamos decir todo, conjunto . . ) El todo no se halla entre las partes como una de ellas ni siquiera entre todas las partes unidas, porque todo, conjunto, clase, clase de clases, todo de todos. . . son aspectos, universales en el sentido explicado, y no cosas como lo son las partes o componentes.

La supraunidad de un objeto es siempre un aspecto y nunca una cosa o propiedad de cosa; y tal aspecto surge en su originalidad precisamente frente a una pluralidad de cosas, frente a una variedad, y cuando más inconexa (variables independientes, coordenadas. . . ), mejor resalta la supraunidad del objeto, su *átomon eidos*, en cuanto atómico, indivisible.

Desde hace muchísimos siglos los filósofos saben que la unidad no es una cosa, ser o propiedad de ser o cosa sino un atributo, algo tan sutil y tan sutilmente unido con cada cosa que apenas se distingue de ella con distinción de razón. En cambio, la pluralidad no es atributo del ser ni de ningún ser, sino propiedad de las cosas, y propiedad fundamentada en causas propias como la contrariedad, relación, o cualquier tipo de oposición.

Allá en los buenos tiempos en que los escolásticos supieron filosofía, notó delicadamente Santo Tomás que la pluralidad es "dada" antes e independientemente de la unidad y que la pluralidad incluye un aspecto cósico propio, frente al cual la unidad aparece como su negación. Y no resulta círculo vicioso definir la unidad por la plu-

ralidad, como negación de ésta, porque la unidad no es, pura y simplemente, la negación de pluridad —lo *indivisum in se, divisum ab alio*—; sino algo positivo, de orden superior a la pluralidad; la unidad frente a la pluralidad, a "su" pluralidad es supraunidad, es transunidad; niega la pluralidad y además la supera; y este aspecto positivo de superación no es previsible ni cognoscible a través de la pluralidad, sino que debe sernos dado, surgir ante la mente.

Ahora bien: mientras los filósofos y científicos vivieron en plan eidético inmediato, mirando las cosas tal cual Dios la hizo y ellas se presentan, cada objeto era simplemente y sin pretensiones "uno"; y algunos eran muchos, cuando intervenía una oposición real. La unidad no aparecía como supraunidad. Sólo cuando se colocaron en plan constructivo universal, no dejando títere con cabeza, descomponiendo todo, no sólo en sus partes esenciales o naturales, sino desde puntos de vista radicalmente múltiples (variables independientes, sistemas de coordenadas, sistemas de referencia...), la unidad de las cosas apareció como supraunidad y la reconstrucción de la unidad por medio de tales tipos de pluralidades resultó un rompecabezas, o no llevando demasiado lejos el pesimismo, un mosaico. La unidad, así en singular y en unidad, se escapaba por todas partes y de todas partes.

Esta ascensión de la unidad a supraunidad sucede en geometría cuando se pretende reconstruir la unidad de una figura por la pluralidad primaria e irreductible de las coordenadas.

Y se halla en aritmética, cuando se intenta construir la unidad simple de un número —el número eidético, según la terminología de Platón y Aristóteles— con una pluralidad de sumando o unidades; y hacer equivalente,

por ejemplo, el 5 con 2+3, con 3+2, con 1+2+2, etc., o por fin, con (1+1+1+1+1).

Esta discontinuidad primaria entre unidad o supra-unidad de cualquier número y su pluralidad de elementos con pretensiones reconstructivas hizo decir a Kant que todos los juicios matemáticos propiamente tales son juicios sintéticos *a priori*. Y tiene toda la razón.

La fundamentación axiomática de una ciencia se hace a base de una pluralidad de axiomas, irreductibles entre sí, compatibles y suficientes para construir deductivamente toda una ciencia y sus objetos.

Voy a mostrar brevemente que todo sistema de axiomas funciona como un sistema de coordenadas ideológicas, no como un sistema de componentes ideales o partes naturales de un objeto y que, por tanto, toda ciencia axiomáticamente constituída no puede llegar a tener, en el mejor de los casos, más que una unidad negativa; o con otros términos más técnicos, de ningún sistema de axiomas se puede mostrar que es coherente y suficiente, sin acudir a una metaciencia y de metaciencia en metaciencia hay que llegar a una ciencia constituída transcendentalmente, no axiomáticamente. Tal metaciencia absoluta es la lógica dialéctica en sus dos fases ascendente y descendente (véase el No. 41).

### *40. SISTEMA DE AXIOMAS Y LOGICA DIALECTICA. TODO CON TRANSFINITUD A LA VISTA*

Comencemos meditando un poquito sobre las consecuencias de suponer que se dan conceptos privilegiados y proposiciones privilegiadas, sometidas a las condiciones de compatibilidad, independencia y suficiencia.

Desde el comienzo de la filosofía y de las ciencias

se han dado conceptos, objetos y proposiciones privilegiadas, sólo ha variado el tipo de privilegio.

Para Platón existe una idea central, absoluta de la que participan todas las demás, quedando subordinadas a aquélla según una jerarquía de divisiones esenciales dicotómicas. No se compone, propiamente hablando, ninguna idea de las demás o de otras ideas; cada idea —mirada en sí misma, descartando lo que le viene por participación de otra— es atómica, orbe ideal cerrado sobre sí, único, simple. La participación y sus tipos unen las ideas entre sí, mas participar no es "ser"; participar *(metéchein)*, imitar *(mímesis)*, asemejarse *(homoíosis)*... son maneras extrínsecas de unión frente a la manera intrínseca de ser algo porque este algo sea del ser de uno. Ni la idea de ser ni ninguna otra entra en la entifacción de ninguna otra idea. Recuérdese el fracaso final —por incomunicabilidad ontológica absoluta de las ideas entre sí— tomadas en su originalidad y puridad —del diálogo Parménides. A este modo, casi externo de ser una cosa otras por participación de un ser central se llamará más adelante "ser algo por analogía de atribución", ser algo por converger y tender hacia algo; ser algo no por lo absoluto de ese algo sino por ser o tener una relación hacia tal algo.

El universo ideal platónico se compone, pues, de perlas ideales señeras y simples, de átomos ideales; cada uno es todo y sólo el mismo; aunque cada uno deba estar en relación con la Idea central y con las superiores e inferiores. No se dan, por tanto, en el universo platónico sistemas de ideas privilegiadas, fuera de la central. Todas son compatibles entre sí, no directamente sino por converger en Una, como lo son todos los caminos que llevan al mismo término; son, además, independientes entre sí, dependiendo sólo relacionalmente de la Idea central y de otras por relación mediata con la central. El

universo ideal posee solamente unidad de perspectiva, unidad relacional convergente en Uno.

No se puede decir en el universo platónico que "el movimiento es ser", sino que el movimiento participa de el ser, el movimiento converge hacia el ser . . . ; y no es lícito dejar nunca el artículo determinado singular y hablar en general de ser, de sustancia, de movimiento . . . Y menos todavía cambiar la formulación de las ideas dándoles, en forma vez de sustantiva pura adjetiva o adverbial. Para cada idea sólo se da una proposición propia: la idéntica: el ser es el ser, el movimiento es el movimiento, la diversidad es la diversidad . . ; pero ni siquiera vale "lo uno es idéntico consigo mismo", lo uno es diverso de sí mismo, lo uno es, lo uno no es . . . (Parménides). No sólo "lo Uno" está más allá de toda oposición, sino que cada idea —tomada en sí, en puridad subsistente— está más allá, en cuanto tipo, de todos los predicados, aun los que mutuamente se excluyen.

De consiguiente: el sistema platónico no permite construir ninguna ciencia según modelo axiomático. La independencia de los axiomas, bajo forma de proporciones, exige que puedan ser verdaderos o falsos unos independientemente de otros, de modo que la falsedad de uno no traiga como consecuencia la de los demás, ni la verdad de uno garantice necesariamente la de los otros. Cada uno es compatible tanto con la afirmación como con la negación de los demás. Un aspecto de esta independencia se halla, ciertamente, en la jerarquía platónica de las ideas, mas sólo en sentido entitativo —una idea ni es ni no es otra— pero siempre se da una subordinación o unión relacional, en virtud de la cual todas convergen, mediata o inmediatamente, en la central. Esta dependencia relacional convergente constituye la unidad del universo inteligible; ninguna idea puede faltar de él.

Si quitamos del universo platónico la condición de convergencia universal de toda Idea hacia la Idea suprema, nos resultarán orbes de ideas especiales: el universo aritmético, el geométrico, el de las ideas abstractas... Y dentro de cada uno de estos orbes, independizados ya de la condición de convergencia, habrá ideas centrales, una o varias, que se parecerán en su estructura al de un sistema de axiomas, ya que son independientes entre sí, compatibles y suficientes para constituir todo el orbe particular. Y, en efecto, explicaré inmediatamente que todo sistema de axiomas se parece bastante a este modelo reducido de sistema ideal platónico, con todas sus ventajas e inconvenientes.

Al suponer orbes ideales independientes de la condición de convergencia hacia la Idea absoluta, desaparece de cada orbe y de la ciencia correspondiente el aspecto dialéctico. En virtud de tal convergencia era necesario y posible superar cada universo de ideas —las físicas en las geométricas, éstas en las aritméticas, todas en las lógicas...— reduciéndose poco a poco el cono ideal para terminar en el vértice de la Idea suprema de Bien.

Veremos que, al constituir axiomáticamente orbes de objetos, los oficios de la dialéctica platónica —la condición de convergencia en la Idea suprema en virtud de las relaciones transcendentes de ímpetu y hormona— son suplidos, hasta cierto punto, por la lógica, por un tipo especial de lógica fluctuante entre lógica formal y lógica dialéctica. Y es esta fluctuación en la constitución y empleo de la lógica lo que permite hablar de dialéctica en las ciencias actuales y fijar un límite inferior para cada ciencia, más allá del cual la ciencia no es posible como ciencia, si prescinde de tal dialéctica mínima.

En este sentido, el valor absoluto o cantidad de dialéctica empleada por una ciencia no es fijo; oscila, como

todo, en función del tipo de vida o del plan categorial-vital; pero se da una frontera inferior, una cantidad mínima de dialéctica, de trans-ciencia, que entra necesariamente en cualquier tipo de constitución de una ciencia.

Cuando una ciencia —álgebra, geometría, física...— adopta la forma axiomática, el valor absoluto de dialéctica necesaria a dicha ciencia baja a un mínimo. La física es entonces mínimamente meta-física, la geometría es mínimamente meta-geometría...; donde el *metá* o trans alude al grado transfinitud humana, correspondiente al estadio histórico de la vida.

Si del universo platónico quitamos las condiciones de convergencia, se descompone en orbes de relativa independencia; pero es preciso añadir que se pierde entonces toda dialéctica, porque la lógica platónica era, igualmente, de tipo eidético puro y, por tanto, no podía servir de lazo dialéctico.

Por el contrario: los sistemas de axiomas se parecen, por muchas partes, a un universo ideal atómico; sólo que ahora la lógica no posee estructura atómica perfecta, sólo es axiomatizable hasta cierto límite finito; de ahí que pueda actuar como vínculo científico universal para todos los universos axiomáticos.

Antes de continuar esta comparación entre universos platónicos y universos axiomáticos, hay que intercalar una alusión al tipo artistotélico de ciencia.

Hasta las teorías atómicas primitivas de Rutherford y Bohr el sistema astronómico solar —con su cuerpo central, planetas, orbitas, ley de gravitación...— no servía en física general como modelo constitutivo de los objetos, no funcionaba como teoría física con Rutherford y Bohr, la estructura, aun figurativo-visual, del sistema solar pasa a ser plan científico general, teoría explicativa:

(dejo aparte más precisiones, pues sólo me interesa como comparación).

Hasta Aristóteles sólo existe en metafísica un sistema astronómico ideal, el centrado en la Idea Suprema, alrededor de la cual se hallan, cada una en conveniente distancia, las diversas ideas, ordenadas a lo más en constelaciones secundarias, en planetas y satélites. Pero cada una de las ideas no es un sistema central perfecto. La estructura general del universo platónico no será, por tanto, como tampoco en Newton la del sistema solar, teoría física, plan científico general.

Con Aristóteles, en su segunda metafísica, el modelo platónico pasa a ser estructura íntima de todas las cosas que sean substancia. La estructura del universo platónico se convierte de astronómica, por decirlo así, en atómica, desapareciendo, por tal interna asimilación, la astronomía ideal del universo inteligible platónico.

El átomo ha llegado a ser tan perfectamente sistema solar interno que ha hecho desaparecer el sistema solar macroscópico.

Pero, en resumidas cuentas, el modelo estructural general para la constitución de todo ser, permanece el mismo en Platón que en Aristóteles.

De una óntica centrada en un solo supraser pasamos a una óntica centrada en tantos seres cuantas sustancias, cada una de las cuales hace de centro de sus accidentes.

No es este lugar para justificar plenamente esta interpretación del concepto de sustancia aristotélica y de la isomorfía entre el cosmos *noetós* de Platón y el cosmos entitativo integrado para cada sustancia y sus accidentes.

Me refiero a dos detalles imprescindibles para el presente estudio.

Accidente se dice en lenguaje aristotélico y *symbebekós*, o sea, acompañante, con-comitante, casi satélite. El

accidente no "emana" de la sustancia, como afirmarán más tarde los escolásticos, puestos ya en la dirección hacia la fase de interiorización cartesiana y conversión de los accidentes en atributos y modos.

El accidente, según Aristóteles, no pertenece a la sustancia, al peculio entitativo de cada cosa; la función que ejerce es fenomenológica; el accidente es lugar de aparición de lo interior del ser, del haber o sustancia de cada cosa, y al hacer aparecer lo sustancial de cada cosa aparecen ellos mismos como seres.

Cito el texto aristotélico, traduciéndolo de forma que resalte toda su fuerza; "la cantidad, cualidad, relación . . . se aparecen como seres porque se da un germen profundo y bien delimitado que se aparece precisamente bajo la forma categorial de sustancia" (*Met.* z,1028, a, 15).

Comienzo recordando que Aristóteles llama a la sustancia *alethós on*, es decir, el ser que está-en-verdad, el ser en potencia, en manifestación actual de lo que es. Y, como para el heleno, la potencia por excelencia y por constitución es la idea (*eidos*, *idein;* ver, visible), al llamar Aristóteles a la sustancia ser-en-verdad, afirma que sustancia es ser en ostentación actual de su idea, de la idea que ha pasado a ser, de estrella solitaria en el orbe ideal platónico, posesión y peculio de luz de una cosa.

Para abreviar diré en vez de "sustancia es ser que está en verdad", simplemente ser-en-verdad, dando a verdad el sentido helénico tantas veces explicado.

A la sustancia le pertenece, pues, ser foco interno y fuente natural de luz; y esta propiedad le viene de que posee precisamente una idea. Si la sustancia o haber de las cosas se constituyese no por una idea sino por otro aspecto no luminoso, *verbigratia*, por su potencia activa —la sustancia no podría ser definida como ser que está

en verdad, en ostentación de lo que es, de la idea que posee.

La sustancia aristotélica continúa, por tanto, el concepto platónico de idea, y sus vinculaciones con luz y visibilidad.

Sustancia es cosa en posesión interna de una idea que la transfigura tan perfectamente que toda ella está en ostentación actual y vanidosa de la idea que es su idea, y de la posesión de tal idea.

También en Platón las ideas se hallaban "en" la materia o masa primigenia del universo, mas no tan interiorizadas que convirtiesen la cosa en fuente luminosa; la idea era siempre idea, nunca idea "de". Por este motivo, Aristóteles tuvo que introducir en metafísica el concepto de *hypokeímenon*, que he traducido no por sujeto o *subjectum* (que suele tener un aspecto estático) sino por germen profundo. En efecto, *hypokeímenon* no es simplemente lo que está debajo (*keimenon, hypó*), sino lo que está debajo en plan germinante, como la semilla o germen (*keim* griego, igual raíz que *keim* alemán: semilla, germen) está debajo engendrando toda la planta que está en la superficie de la tierra; ostentando lo que es, en-verdad. Y tal germen profundo, añade Aristóteles, en el lugar citado, es algo bien delimitado, *horisménon;* lo que tiene igual raíz que *hóros* o definición. No es una pura potencia germinante indefinida, indiferenciada, cósmica cual pudiera serlo el *apeiron* o infinito de Anaxágoras.

Es un germen bien definido y contorneado, provisto además de poder autoluminiscente; es semilla de luz, es idea-germen. Y precisamente, recalca Aristóteles, la forma categorial de sustancia, el ser lo que se es bajo el tipo de sustancia, es el modo y manera propios de aparecerse tal germen o idea.

Si sustancia es ser-en-verdad; la manera propia de

aparición de una idea-germen es aparecerse como sustancia.

Hasta aquí el paralelismo con la estructura general del universo ideal platónico se conserva perfectamente, con la sola modificación de hacer de cada sustancia un ser central.

¿Qué son, pues, ahora los accidentes o acompañantes?

No define aquí Aristóteles que son accidentes. Y esto por muchos motivos, ajenos a este lugar, sino que explica cómo y cuándo los accidentes se aparecen como "seres".

Que el accidente —cantidad, cualidad, relación, acción. . .— aparezca como "ser" no depende de una evolución o propiedad intrínseca suya, como le sucede a la sustancia que es, por constitución, ser-en-verdad; que el accidente aparezca con aspecto de ser depende que la sustancia, que es el ser por antonomasia y el ser verdadero por excelencia, se aparezca y transparente en la cosa-accidente. Tomar, pues, cara y expresión de ser le viene al accidente de su condición de estar-en-satélite, de estar en la esfera de luz que, de la sustancia como de natural foco, emana. Cuando una cosa no es o está por sí misma luminosa o en ostentación de una idea suya, y entra, por un rato más o menos largo, en el cono de luz que de una sustancia se difunde, resulta con cara de ser, con cara de luz, de la luz propia de la idea de la sustancia. El accidente —ser es el accidente— cosa convertido en lugar de aparición de la idea de la sustancia.

Según esto hay en el universo óntico cosas o algos bajo forma de cosa, que son todo aquello en que no reluce y se ostenta una idea, en el rigoroso sentido de esta palabra helénica. Y a tales objetos con tal cara in-eidética llamó el griego *chrema* o *pragma*, cosas de uso, enseres, instrumentos. Casi el *Zeug* de Heidegger. De entre tales objetos, unos por evolución y explicación intrínseca, pue-

den pasar de cosas a seres, de enseres a seres. Y cuando tal evolución se hace por virtud interna y en el término de tal desarrollo aparece una idea-germen, tales enseres ostentan la cara o expresión propia de ser; son y están-en-sustancia y en-verdad. Pero si se dan otras cosas que, por el motivo que fuere, no ostentan ninguna idea como propia sino que es la idea de otro la que en ellas se aparece, por tal aparición ideal en ellas serán seres, mas por ser tal idea "de" otro serán seres de ser, es decir, accidentes—ser satélites, ontológicos.

Dada una sustancia, "su" idea no puede aparecerse en cualquier accidente-cosa, sino nada más en ciertos accidentes-cosas. O por el lado inverso: la idea de cada sustancia no posee un poder transfigurador absoluto, no puede convertir en espejo suyo todos los accidentes-cosas, sino un grupo determinado.

Una sustancia, en sentido aristotélico, se halla, de consiguiente limitada por dos partes: en el grado de potencia posesiva y en poder de verdad. Quiero decir: de entre todas las ideas jerarquizadas, por ejemplo, según el orden de género a diferencia específica, sólo posee como propia la idea de la diferencia específica; las demás son de ella, pero lo son a la vez de otros muchos (géneros más o menos superiores); el estricto peculio entitativo de una sustancia lo constituye sólo el *eidos* específico, las demás ideas las tendrá como *genus*, es decir, como genealogía o parientes ideales, por vía de herencia y en cuanto antecesores de su idea específica.

Y segundo: la potencia luminosa de la idea específica no es infinita; sólo puede dar cara de seres u ostentarse en cierto número de cosas, no en todas; en sus accidentes, que por ser "sus" son seres.

Todos estos puntos, casi reducidos a alusiones, requerirían larga explicación, pues la herméutica empleada es

de tipo vital, por ahora, un poco nuevo. Pero me parece que el haber dado a este trabajo el título de invitación a filosofar me desliga de ulteriores explicaciones.

Vuelvo al tema: cada sistema, en virtud de su idea-foco, resulta un sistema solar ontológico, con un solo ser central, y en él un solo foco de luz ideal, es decir, el universo ideológico de Platón interiorizado. Por eso se puede afirmar que la estructura general del universo platánico y del aristotélico es isomorfa, o semejante; sólo que, en vez de un solo sistema astronómico ideal y macroscópico, se dan ahora tantos universos ideales microscópicos como sustancias. Plan atómico de Bohr frente a plan astronómico newtoniano; pero en definitiva el mismo plan estructural.

Desde el punto de vista proposicional se dan también para Aristótoles proposiciones privilegiadas: la que enuncia del sujeto la diferencia específica, la proposición definitoria. De ella se puede deducir otro conjunto finito y bien determinado de proposiciones: las que expresan las ideas genéricas o antepasados ideales de la idea específica y las que formulan las propiedades trans-parentadas y hechas luz y espejo de la idea sustancial.

Cada sustancia posee, según esto, "su" universo lógico, su sistema astronómico proposicional. Y, en rigor, cada sustancia es isla ideal, y la idea genérica hace como de envolvente ideal o atmósfera común de las sustancias constituídas por las diversas ideas específicas.

De consiguiente: ni la lógica platónica ni la aristotélica son, propiamente hablando, lógicas formales.

Pero de este punto hablaré más largo inmediatamente.

Lo que distingue irremediablemente los sistemas platónico y aristotélico, de la estructura de un sistema de axiomas es la existencia de una jerarquía entre las ideas,

sean o no subsistentes, y además el centramiento de tal jerarquía en un solo punto: idea o sustancia.

Ambos sistemas son ónticas centradas y lógicas centradas. Un sistema de axiomas, por el contrario, no posee ni una jerarquía de ideas ni de objetos. Y esto, por un motivo básico: porque toda ciencia axiomáticamente constituída es ciencia en plan transcendental-vital y, frente a la intimidad absoluta de la vida, frente a su unidad transcendental, a la *tranzcendentale Einheit der Apperception* (Kant), todas las cosas, conexas entre sí o no, aparecen como radicalmente inconexas, como pura multiplicidad *(Mannigfaltigkeit)*. Sólo de esta forma no pueden imponerse a la intimidad y unidad absoluta de la conciencia, ni imponer sus tipos de unión o desunión. La autonómica y soberana espontaneidad unida y unitiva de la conciencia transcendental queda así a salvo. La constitución axiomática de las ciencias, es por tanto, un índice delicadísimo de la actuación de la conciencia transcendental en cuanto tal.

Empero, téngase presente que —si de alguna manera, impropia— puede decirse que el hombre ha tenido desde siempre conciencia transcendental no es cierto que haya estado desde siempre en acto tal conciencia en cuanto transcendental, o cuando menos, no siempre en un grado igual de intimidad y unificación transcendental. Estos fenómenos o fenomenología transcendental de la conciencia humana es función del tiempo histórico.

Antes, con todo, de adentrarme en este aspecto directamente unido con el sentido último de la transfinitud humana, voy a explicar un poquito más la estructura axiomática de las ciencias, como índice e indicio científico de la transfinitud y transcendencia humana.

## *41. LA CONSTITUCION AXIOMATICA DE LAS CIENCIAS, COMO INDICE DE LA TRANSFINITUD E INDICIO DE LA TRANSCENDENCIA HUMANA*

La interpretación de la axiomática como índice o exponente concreto del grado de transfinitud humana en un momento histórico y, a la vez, como indicio sutil de otra cosa más profunda en el hombre, la transcendencia, enfoca la teoría axiomática general desde un punto de vista diverso del que adopta la filosofía moderna de las matemáticas.

En el volumen sobre la forma del conocer científico, que seguirá al presente, completaré desde el ángulo de visión estrictamente científico, algunos puntos que aquí tendrán que quedar en simples alusiones o en afirmaciones sin la correspondiente fundamentación.

Los rasgos más salientes que separan y caracterizan la estructura axiomática de una ciencia moderna y la misma ciencia constituída según otro plan categorial-vital, por ejemplo, el platónico, aristotélico o euclidiano, son las siguientes:

*a)* ausencia de jerarquía entre los conceptos primitivos, no-existencia de un árbol porfiriano. Con otras palabras: inconexión o independencia conceptual dentro del orden conceptual estricto.

*b)* primera absorción superadora *(Aufhebung)* o implicación de tal polvillo ideológico en un conjunto de proposiciones, primeras y primarias, independientes entre sí, sin jerarquía proposicional lógica. Definición implícita de los conceptos.

*c)* segunda absorción superadora del conjunto de axiomas en el sistema de axiomas lógicos, independientes entre sí y sin jerarquía proposicional, pero unidos por dos reglas de "deducción" que,

desde el punto de vista kantiano deben llamarse, porque lo son en efecto, de deducción científica transcendental.

Comienzo por unos casos concretos de axiomática.

La axiomática de los números naturales formulada por Peano parte de tres conceptos básicos: cero, número y siguiente. En abierta oposición con el sistema conceptual platónico o aristotélico, no se da aquí un concepto central del que los demás fuesen diferencias más o menos remotas... El concepto de "siguiente" pertenecería, según la teoría clásica, al orden relacional; el de número, al cuantitativo; el de cero, al dominio de las negaciones o privaciones.

En Peano los tres conceptos son independientes entre sí en su orden conceptual; o, si queremos otra interpretación, no interesan sus vínculos conceptuales ni su lugar en una jerarquía conceptual u otra, se prescinde de todo ello, y a pesar de tal preterición incomprensible y aun absurda para la mentalidad clásica, se puede constituir científicamente todo y más que con el método clásico.

Pero se puede hacer todavía otra cosa más notable y anticlásica: hallar un solo concepto fundamental. Y se da la circunstancia de que tal concepto único ni ocupa el ápice superior en la jerarquía clásica de tal orden de concepto, ni los demás son definibles por él, según la técnica definitoria aristotélica o platónica.

Así resulta posible constituir axiomáticamente la aritmética con un solo concepto básico: el de "predecesor", concepto relacional puro; o con el concepto explícito de progresión. Y parece evidente, desde el punto de vista clásico, que una relación no puede ocupar puesto alguno fundamental en una jerarquía de cosas absolutas, como pretenden ser los números naturales.

Teoría de los conjuntos (*Axiomática* de Fraenkel).

Un concepto básico: la relación "E" ( ) es elemento de ( ).

Conceptos derivados: conjunto, clase correspondiente, conjunto parcial, igualdad conjuntual, clases primas entre sí, clases primas dos a dos, conjuntos no vacíos, conjuntos binarios, conjunto-suma, conjunto-producto, conjunto-potencia, conjunto-selecto, conjunto unicista, conjunto sustitutivo. . .

De nuevo nos hallamos ante un caos jerárquico: relaciones, cosas, operaciones. Conceptos con predominio del aspecto de cosa, otros con predominio de la operación, relaciones pertenecientes a jerarquías diversas, sin posibilidad de unión en un árbol de Porfirio, o según el modelo de género a diferencia; como conjunto selecto y conjunto sustitutivo, conjuntos primos dos a dos. . .

Lo que se llama, pues, en axiomática conceptos básicos no es ni el género superior de una jerarquía conceptual, ni el concepto específico último; ni los conceptos derivados salen del básico por las relaciones de género a diferencias esenciales.

Son, en su orden inconexos; la conexión les viene de la absorción de su variedad inconexa en una unidad superior; y esta absorción o *Aufhebung* no tiene nada que ver con la manera como el género incluye a sus diferencias o como las diferencias se hallan en los géneros.

Axiomas de la geometría proyectiva (Pieri, Russell, Couturat. . .) Se puede constituir axiomáticamente la geometría proyectiva con un solo concepto básico, por ejemplo, con el de "clase de rectas", tomando la recta como clase de sus puntos, o bien como relación (simétrica e irreflexiva) de sus puntos. Desde el punto de vista clásico, el concepto básico de la geometría proyectiva caería una vez dentro de universal-particular, y otra en el campo de las relaciones; es decir, que resulta científicamente

indiferente su colocación en una jerarquía u otra, es fruto que vive en dos tipos de árbol porfiriano.

Entre los conceptos derivados del fundamental por el método axiomático de definir —sin hacer perder la independencia al concepto básico y sin hacer del único concepto, vértice de los demás— aludo aquí a los de punto, intersección de dos rectas, cuatro puntos armónicos, punto fuera de un plano, orden direccional entre puntos...

A esta manera de caracterizar los conceptos básicos y, por medio de ellos, los derivados, dan los logistas modernos el nombre de definiciones por concatenación (*Kettendefinition*).

Ahora bien: la unión por concatenación tiene la ventaja de respetar y suponer la independencia de los elementos integrantes, sin introducir una jerarquía intrínseca y un principio primero y primario. Los ejemplos anteriores, unos cuantos entre mil, muestran el gran margen de libertad definitoria propia del método axiomático.

En la lógica clásica —aristotélica y platónica— los conceptos básicos dan lugar a las proposiciones básicas; es decir, el conjunto de conceptos determina unívocamente el conjunto de proposiciones fundamentales; y entre ellas ocupa el lugar central la que enuncie de un objeto o concepto el predicado específico, siguiendo las proposiciones que formulen las propiedades, por su orden de intimidad con la diferencia específica.

Por el contrario: en el método axiomático, los axiomas no traducen propiamente las propiedades específicas de cada concepto u objeto fundamental. No hay conexión directa alguna entre conceptos fundamentales y proposiciones fundamentales. Por este motivo se dice en lenguaje técnico que los conceptos u objetos básicos son definidos "implícitamente" en y por los axiomas. Sucede una cosa parecida a las ecuaciones. Un sistema de ecuaciones define

un conjunto de números que son las raíces o soluciones de tal sistema, pero los define implícitamente, no dando cada ecuación la definición de un número sino todas las de todos. Los axiomas son ecuaciones lógicas definitorias de un conjunto de objetos o de uno solo, y aunque tengan los axiomas forma de proposiciones el objeto o concepto no hace siempre ni necesariamente de sujeto de ninguna de las proposiciones axiomáticas.

Esta nueva inconexión e independencia entre conceptos y proposiciones básicas (axiomas) hace imposible prever *a priori* el número de axiomas, aun dado el número de objetos o conceptos básicos, mientras que en la lógica clásica se conoce *a priori* una jerarquía de proposiciones respecto de un objeto.

Además: la independencia entre conceptos básico y axiomas se corresponde, no voy a discutir cuál fundamenta a cuál, con la independencia entre los mismos axiomas. A inconexión conceptual, inconexión axiomática.

(Piénsese un poquito en la *Mannigfaltigkeit* o inconexión primaria con que los objetos se presentan ante las categorías, según Kant: *alles Mannigfaltige der Anschuung unter Bedingungen der urspruenglich-synthetischen Einheit der Apperception steht, Kr. d. rein. Vern. §17, Transcend. Deduction.)*

Unos casos: a los tres conceptos básicos de la aritmética, según Peano, corresponden cinco axiomas independientes entre sí.

A la formulación de Russell con el concepto primario de predecesor, cuatro; si se pone como básico el concepto de progresión, basta con dos.

Para la geometría proyectiva: al único concepto básico en la primera interpretación del haz de rectas corresponden doce axiomas.

En teoría de los conjuntos, tomando la axiomática de Fraenkel, un concepto fundamental y ocho axiomas.

(Véanse estos puntos sistemáticamente catalogados en Carnap, *Abriss der Logistik.*)

Este es el momento de notar un detalle significativo: los axiomas no presentan estructura proposicional, no intervienen los constituyentes proposicionales de sujeto, es y predicado. Y esto por un motivo sencillo y definitivo: porque un axioma es, a lo más, un juicio sintético *a priori*, pero nunca un juicio analítico o de identidad mediata o inmediata.

Cuando existe una jerarquía de predicados ordenados según género a diferencia es posible, dado un concepto, formular de él por identidad toda la serie hasta el supremo. Entonces el sujeto de la proposición va siendo explicitado en su estructura por los predicados; la proposición, en este tipo de lógica y ontología, está sometida al concepto y se rige por el principio de identidad. Lógica analítica.

Empero, frente a objetos y conceptos inconexos entre sí y constitutivamente independientes, no es posible una formulación proposicional de tipo analítico. No se trata de explicitar un concepto y aguardar que en una de tales explicitaciones más o menos próximas aparezca su coincidencia conceptual con otro objeto y, al fin, con todos. En este caso todos los objetos de una ciencia serían connexos y especies de los mismos géneros. Tal esperanza lógica fracasa ante conceptos independientes, mantenidos como tales por la conciencia.

Y, en efecto, la formulación logística de los axiomas citados se hace a base de relaciones de tipo diverso del "es" o identidad.

No son proposiciones ni directa ni indirectamente analíticas; sino estructuras especiales "puestas" como verda-

deras. Y este "poner" es un aspecto o actitud de la conciencia que corresponde más o menos a la operación básica tesis o *setzen* de Husserl, al *Gegenstehenlassen* de Heidegger o simplemente al *Gegeben* de Kant.

Poner una estructura es algo anterior a afirmarla o negarla. En la lógica proposicional ordinaria la operación afirmar coincide con la verdad, y la negación con la falsedad. Y la verdad es, a su vez, como expliqué, descubrimiento del predicado es el sujeto de modo que la patencia plena de lo que es el sujeto muestre el predicado como del sujeto. Se unen, pues, complementándose intrínsecamente y formando una unidad de evolución: sujeto, verdad y afirmación. Una proposición es afirmativa, es decir, firme, cuando es evidente o está patente el predicado en el sujeto. Seguridad es aquí función de la verdad. Tipo de seguridad visual. La vista cree las cosas seguras cuando están claras y patentes. La vista se afirma en lo evidente, claro y distinto.

Dentro de este tipo de interpretación, Aristóteles define la afirmación y la negación en función de la apófansis, es decir, de la luz (*apóphansis*, de *apó* y *phainesthai*; de *phaos*, luz).

Pero al comenzar la conciencia a vivirse como transcendental, lo que comenzó a suceder más o menos con Descartes y culminó en Kant, notó que no basta que una cosa sea en sí lo que fuera —clara, distinta, evidente, *eidos*...— para que por tales derechos ónticos pueda presentarse ante la conciencia. La estructura óntica no da sin más derechos de "objeto". Es la intimidad absoluta y soberanamente espontánea de la conciencia la que puede dar posibilidad de acceso a las cosas, y dársela de tantas maneras como categorías y según el plan categorial-vital; y entonces las cosas presentarán no lo que son sino lo que de lo que son puede aparecer a la conciencia sin atentar

a su intimidad absoluta. La cosa resulta entonces objeto, algo para la conciencia.

Este dar posibilidad de acceso a las cosas, abrirse a ellas, las "pone" como objetos, les da consistencia frente a la conciencia y una especie de existencia intencional. Puestas las cosas en sí ante la conciencia, pueden ya proponer lo que de lo que son permita el plan categorial, el programa de visita al dominio del castillo interior.

Como puede entreverse por estas alusiones, el sentido de proposición no es históricamente fijo; depende del estadio histórico de la conciencia humana. Y, hablando delicadamente, desde que la conciencia funciona transcendentalmente la proposición no puede ser ya de tipo analítico sino sintético *a priori,* tal como conjeturó Kant.

La posición es anterior a afirmación y negación, y éstas preceden y son hasta cierto punto, independientes de verdad y falsedad ónticas.

Frente al tipo de unidad propia y exclusiva de la conciencia transcendental —la mismidad, *das Selbst*— todos los demás tipos de unidades y diversidades palidecen; son lo otro y lo diverso de tal unidad, lo privado, mejor, la pura y simple negación de ella. Por esto, Kant habla no de la multiplicidad, pluralidad o diversidad de las cosas frente a la unidad de la conciencia, sino de su "variedad", que es un tipo de pluralidad abigarrada, inconmensurable con el tipo de supraunidad de la conciencia, de unidad en intimidad.

La proposición, en sentido helénico de la palabra, necesita ya de una nueva presentación. No puede ya el sujeto poner delante *(pro-ponere)* de la mente el predicado como algo suyo, si antes no es él mismo presentado a la conciencia y puesto ante ella. Antes de proposición óntica se da proposición transcendental; y a la verdad ón-

tica deberá preceder la verdad transcendental, una verdad de verdad.

Con estas indicaciones resulta entrevisible, al menos, el sentido de la afirmación siguiente:

La formulación axiomática es de tipo de formulación transcendental, de la manera como las cosas se aproximan o son puestas ante la conciencia transcendental; y, una vez puestas así, axiomáticamente, ante la conciencia podrán pro-poner, con forma de proposición analítica, deductibles unas de otras, lo que de ellas pueda aparecer en el plan categorial-vital.

Los aspectos transcendentales de una ciencia se encuentran en el estado axiomático puro; lo siguiente, lo deducible, lo analítico pertenece a un estadio secundario y derivado del anterior.

De consiguiente: la inconexión o independencia de los axiomas no es una propiedad ni óntica ni lógica, sino transcendental: es la manera como toda una ciencia, por más unida que se la vea y esté en su orden de cosa en sí, aparece ante una conciencia en conciencia actual de su transcendentalidad. Tal ciencia aparecerá como inconexa o sin el tipo superior de unidad de la conciencia; se presentará como *Mannigfaltigkeit*, como variedad abigarrada. En este sentido y desde este punto de vista, llamo a la independencia de los axiomas propiedad transcendental.

Los científicos modernos que trabajan aun sin saberlo dentro de una atmósfera transcendental, notaron que esta independencia de los axiomas no cabía exactamente dentro de los moldes lógicos; y además, que los axiomas formulados adecuadamente como tales no admitían una forma proposicional; no eran proposiciones, y por tanto, las relaciones de dependencia o independencia, de deductibilidad mutua, de compatibilidad... no entraban ajustadamente dentro de los moldes de la lógica clásica.

Los axiomas, bajo su forma propia, son posiciones de estructuras.

Una vez puestas todas las estructuras, serán posibles proposiciones de tipo clásico y analítico, es decir, constituir deductivamente lo restante de la ciencia; digo lo restante, aunque tal resto incluirá "toda" la ciencia en su forma no transcendental.

La lógica misma puede ser constituída en plan transcendental.

Un primer intento de constituirla de esta forma se hallará de nuevo en la lógica axiomática, logística o lógica matemática moderna; y los primeros atisbos de tal posibilidad surgen con Leibnitz, junto con los primeros sobresaltos de la conciencia transcendental.

Aludo a la logística tal cual está constituída por los lógicos modernos —Russell, Whitehead, Carnap, Hilbert. . .— anotando solamente que —desde el punto de vista transcendental kantiano y transcendental-vital, que aquí propongo— se encuentran detalles a reformar y aun diversos tipos de lógica implicados y confundidos en uno por el fenómeno que he llamado de "degeneración".

Por de pronto, la logística comienza reduciendo el universo lógico clásico a polvillo lógico, a pura variedad.

Para ello introduce un método análogo al del análisis algebraico con variables —proposicionales, conjuntuales— funciones —de verdad, proposicionales, conjuntuales. . .— proposiciones elementales o atómicas. Nada de proposiciones privilegiadas y explícitas y centramiento de las demás en una, como en Platón y Aristóteles. La estructura misma de la proposición no interesa y, como en álgebra, introducimos proposiciones indeterminadas, funciones proposicionales indeterminadas, valores de variables lógicas.

Tal polvillo lógico es sintetizado no por el sentido interno de la proposición, o de los elementos integrantes,

sino por operaciones lógicas puras, caracterizadas a su vez no por su sentido sino por su tipo de acciones, por sus aspectos puramente operatorios. Así es radicalmente otro el sentido de la operación implicación, disyunción, negación... en la lógica clásica y en la logística.

Las operaciones lógicas en logística cobran consistencia propia y hasta pasan al primer plano, precisamente porque, como en álgebra, los elementos son siempre más o menos indeterminados y lo único determinado son las leyes de unión entre ellos.

Y todas las operaciones son ahora de aspecto unitivo puro, de acción sintetizadora; precisamente porque el material a unir está bajo forma indeterminada —variables, proposiciones generales, funciones...— las operaciones lógicas no unen los elementos apoyándose en su estructura, sino en la constitución unitiva suprema de la conciencia, en la unidad originaria, original y originante de la conciencia transcendental.

Desde este punto de vista transcendental, las proposiciones, los axiomas, los teoremas no son juicios de tipo apofántico, como en Platón y Aristóteles, es decir, de tipo explícito y explicitante el predicado en y de el sujeto, sino de tipo *Urteil,* a saber, una reducción o división primigenia *(ur-teilen)* de lo lógico, pretendida y pretensiosamente unido en sí mismo por tipos suyos de unión, en partes y elementos asimilables por y para la conciencia; (primer paso transcendental); hacer que las cosas se presenten como pura variedad.

Tal polvillo lógico, al parecer clásico, inconexo, es lugar de aparición del poder sintético de la conciencia; lo une para sí, según los diversos tipos de unión de las categorías, y de esta manera hace posible que los objetos lógicos se presenten como unidos ante la conciencia. Por este motivo Kant pudo decir que "un juicio no es otra cosa

sino el arte de reducir conocimientos dados a la unidad objetiva de la apercepción" *(Krit. d. rein. Vern. Ded. transc. §19)* y, en efecto, tomado así el juicio es un arte, más bién que una manera *(Art)* que se enfrenta con materiales más inconexos aún que las piedras respecto del arte arquitectónico; y esta inconexión de los materiales hace que se presenten como "dados" *(gegeben)*; cuando un conocimiento, en sentido clásico, no se ofrece como dado, como estando simplemente ahí, como puro "que", sino como evidente, como esencia clara y distinta, como idea, como qué. El entendimiento y la ciencia son los que están "dados" entonces, entregados, absortos, proyectados hacia las cosas; la conciencia no actúa como transcendental, con ciencia de su alteridad radical e intimidad absoluta; por eso las cosas no aparecen como dadas. Por el contrario: a la unidad absoluta y absolutamente otra de la conciencia con-ciencia de sí, las cosas aparecen como dadas, en radical inconexión, y la faena que se presenta entonces a tal tipo de unidad íntima o de intimidad —y por ser intimidad, uniente— es la de unificar o sintetizar, poner las cosas en con-nexión ante la conciencia. A esta faena llama Kant juicio: ***urteilen*** o dividir de original manera las cosas y unirlas de manera no menos original.

Estos dos aspectos hallamos en la posición inicial misma de la lógica axiomática. Primero: una fase preliminar de reducción de lo lógico clásico a puro polvillo lógico; operación de juzgar, en plan de dividir en elementos irreductibles entre sí (*ur-teilen*), digestibles ya por la conciencia: (la unidad propia de los objetos no es asimilable por la unidad transcendental de la conciencia, sólo puesta en plan estático, es decir, conciencia fuera de si cabe una cierta asimilación que es, propiamente hablando, asimilación por renuncia al propio tipo de unidad o supraunidad).

Segundo: función sistetizadora de tal polvillo o átomos lógicos por operaciones unitivas puras. Y se dan un conjunto de estructuras básicas engendradas por las operaciones unitivas: tales son los axiomas lógicos, por ejemplo, los cuatro de la lógica proposicional, según la formulación de Hilbert, el único que reemplaza a los cuatro, según Nicod.

En su formulación no entra el verbo "es", sino proposiciones irreconoscibles por su forma de polvillo lógico y unos signos de operaciones puras. Por ejemplo: p v P → p; p v q → q v p: p → p v q; etc., donde p, q, son proposiciones cualesquiera de las que ni siquiera sé si se compone de sujeto y predicado, v es el signo de disyunción, y → la operación de —por tanto.

Y estas estructuras típicas son puestas como firmes y af-firmables en el sentido transcendental que he dado hace poco a la palabra "poner".

Russell en su *Principia mathematica* coloca ante tales estructuras el signo llamado signo de aserción. Como he dicho, el concepto de proposición apofántica —integrado por sujeto y predicado, sometido el predicado a la condición de aparecer en y de el sujeto— propio de una lógica para conciencia extática o extravertida queda reemplazado en lógica transcendental y la lógica axiomática construída por la lógica transcendental, por la proposición transcendental que es una "posición" de una estructura: de un complejo de elementos dados (p, o, r . . .) y de operaciones ( &, v, →, ⊤, ≡ . . . ).

Como en las fórmulas axiomáticas anteriormente citadas, también aquí los axiomas son independientes entre sí, formando una variedad, una multiplicación de elementos inconexos, a sintetizar según operaciones unitivas superiores, por la unidad suprema de la conciencia transcendental.

¿Qué significa exactamente y cómo se sintetiza transcendentalmente la variedad de los axiomas lógicos, qué estructura poseen los teoremas lógicos derivados de los axiomas?

Un sistema de coordenadas es un lugar de aparición de las figuras, aparición de tipo diverso del ordinario visual y aun del eidético puro. El sistema de coordenadas, como dije, comienza por reducir a polvillo las figuras; a elementos coordenados, a pares de magnitudes, a triadas... no subordinados esencialmente o por jerarquía de predicados. Ninguna figura resiste a tal descuartizamiento interior, ni siquiera las al parecer perfectamente cerradas y de una pieza, como la circunferencia. Y este tipo de división no es natural, no corta, como del buen cocinero decía Platón, por las junturas naturales de las cosas. Es un tipo de división transcendental, de aparición de pluralidad inconexa por aparición del tipo supremo de unidad de la conciencia. Frente a tal sol de unidad, todas las lucesitas individuales quedan reducidas a puros puntos negros de absorción de tales rayos. Y, por parecido motivo, la reconstrucción que de tal polvillo geométrico hace la conciencia por medio de una función algebraica no se parece en nada a la estructura eidética primitiva.

Frente al sistema de coordenadas estructurales que son los axiomas lógicos, toda proposición, principio, figura deductiva simple o compuesta de la lógica clásica se descompone en un tipo especial de polvillo lógico, y la reconstrucción que con él hacen los axiomas lógicos y las reglas de deducción axiomática no repara exactamente lo primitivo sino que le da una estructura de orden transcendental, con nuevo sentido y con nuevas propiedades.

Lo que eran principios primeros en la lógica aristotélica, por ejemplo, aparecen simple y modestamente como uno de los infinitos teoremas deducidos de los axiomas,

en un lugar fijo de la serie deductiva, convertidos tales principios absolutos en sistema de relaciones que los unen con todo lo demás, en figuras tejidas con los mismos hilos que el resto.

En plan geométrico-eidético, cada figura posee constitución propia, "es". En la lógica clásica se expresará lo que es por una proposición de tipo apofántico y éste es el modo natural de expresarlo. En efecto: en una proposición de tal tipo, el sujeto es lugar de aparición de los predicados, sobre todo del predicado específico que es como su contorno ideal por el que se distingue de los demás objetos y se cierra sobre sí mismo. El sujeto es, por tanto, algo seguro y firme (afirmable) y además lugar de aparición de los precitados que aparecen como propiedades del sujeto (verdad); quedan, pues, vinculados en el sujeto la afirmación y la verdad.

Por el contrario: en plan lógico transcendental, tomando los axiomas y conceptos primitivos como ideales coordenadas ni existe, en rigor, ni sujeto ni predicado; nada es formulable con "es", porque nada "es". Algo podrá ser en sí lo que quiera, mientras la conciencia no se desvele en cuanto a su poder unificador transcendental, a su originalidad como unidad unificante; mas, apenas la conciencia se actúe como unidad unificante transcendental y suprema, lo que en sí es una cosa no podrá entrarse sin más ceremonias por la conciencia, resultar objeto y presentarse ante ella; presentará de lo que es ni más ni menos que aquello que le permita el plan categorial. Y lo primero que tiene que dejar en la entrada son sus pretensiones de unidad, de perfil cerrado, de cosa definida y defendida por la definición.

Los primeros principios lógicos, por ejemplo, el de identidad, contradicción, exclusión de tercero, propiedad binaria de la negación... admiten en lógica eidética una

formulación proposicional estricta, son especiales proposiciones apofánticas.

Pero en una lógica transcendental son posiciones de especiales estructuras. En rigor ni se afirman ni se niegan; se ponen, y poner es algo anterior a afirmar y negar. De ahí que en lógica axiomática, las estructuras primarias o axiomas y las derivadas sean independientes, estén más allá de la verdad o falsedad de las proposiciones empleadas.

Inclusive de la formulación simbólica se ha eliminado todo aspecto de verdad y falsedad y toda alusión al "es", al sujeto y al predicado.

Para no traer sino un par de ejemplos, presento los dos siguientes.

El principio lógico clásico "si de un antecedente se sigue un consecuente, de la negación del consecuente se sigue la negación del antecedente", se formula en lógica axiomática:

$(p \rightarrow q) \rightarrow (q \rightarrow p)$: donde no entra más que una variable proposicional (p), y dos operaciones matemáticas ($\rightarrow$, —; implicación y negación) y la estructura entera se "pone" y queda firme, tanto que la proposición sea verdadera como falsa, afirmativa o negativa; inclusive, se componga o no de sujeto y predicado.

El uno se presenta en aritmética eidética con pretensiones de ser lo más cerrado sobre sí, lo sumamente simple. Pero, a la manera como el punto, la pretendida unidad geométrica, se descompone en un sistema de coordenadas con tantos elementos como variables independientes, de parecida manera el uno resulta en una aritmética lógica, una estructura especial "puesta", que, con el simbolismo de Hilbert, escribiré:

$(Ex)\ [F(x)\ \&\ (y)\ F(y) \rightarrow \equiv (x,y)]$: es decir, una estructura sintetizadora de variables (x,y) funciones pro-

posicionales F(x), F(y); y operaciones (&, E, $\rightarrow \equiv$). Es claro que una ciencia, en que no interviene, propiamente hablando, ni la verdad ni la falsedad en el sentido ordinario de estas palabras, ni importan la afirmación ni la negación y hasta resulta indiferente la estructura de la proposición tiene que estar construída según un plan radicalmente diverso del común o eidético. He aludido a qué tipo de plan.

Termino este punto con dos indicios capitales.

Primero: frente a la pluralidad irreductible de las coordenadas y al polvillo de coordenadas de cada objeto, surge un tipo de unión transcendente, el de función, perteneciente al orden superior de lo algebraico; a su vez, al constituir axiomáticamente lo analítico, el polvillo primario de las variables y funciones es sintetizado por los tipos de unión transcendente de la lógica axiomática; por la relación y sus formas. También frente al polvillo inconexo axiomáticamente de que parte la lógica axiomática y el sistema mismo de axiomas independientes entre sí surge un tipo superior de unificación, perteneciente, propiamente hablando, a la metalógica.

Son las dos reglas de sustitución y derivación que equivalen a los aspectos de posición y estructura.

Los logistas mismos notaron que eran no sólo indepedientes respecto de los demás axiomas, sino que pertenecían a otro tipo, inclusive desde el punto de vista simbólico. Todos los axiomas admiten una expresión simbólica; el esquema de deducción (*Schlussschema*, de Hilbert, o axioma identificativo de Russell... todos esos nombres tiene) no pueden ser formulados simbólicamente y tampoco la regla o esquema de sustitución.

No entra en el plan de este trabajo estudiar detenidamente la constitución de tales reglas o esquemas. Solamente haré una alusión.

Los logistas han comparado y hasta dado a la regla de derivación el nombre de *modus ponens* de la lógica clásica. Pero es menester no confundir las cosas. Ellos mismos previenen al principiante de que no debe confundirse el esquema de derivación con una fórmula especial en que entran los mismos elementos que en tal esquema pero con valor distinto; y es el *modus ponens* clásico.

El esquema de derivación incluye dos actos primarios de posición, en el sentido indicado, y otro tercer acto de posición como derivado de los dos primeros. Un primer acto pone un elemento, el segundo pone la conexión (implicativa, si se ha elegido esta operación como la básica) entre un primer elemento y otro, y de ambas posiciones —de un elemento y de una conexión básica— se sigue la posición "aparte", como independiente y no reducida a fórmula total, del segundo elemento, que puede ser una proposición o una unión más o menos compleja y rica de proposiciones.

Este acto de posición o de aserción está colocado, como he dicho, más allá de afirmación y negación, de verdad y falsedad; así lo reconocen los logistas, aunque naturalmente no aduzcan la razón kantiana de la transcendentalidad de la conciencia. El esquema de deducción suple, por modo eminente y transcendente, las funciones que en la lógica clásica, proposicional-apofántica, hacían la afirmación-verdad y la negación-falsedad resultando así los teoremas, en virtud de esta fundamentación de la lógica en la posición, transcendentes y colocados más allá de los cambios de verdad a falsedad (ónticas) y de la afirmación y negación.

El esquema de sustitución es igualmente reconocido por los logistas como de otro orden que los axiomas; con la terminología de Husserl diría que tal esquema formula el tipo de mención, de intención significativa propia,

por monopolio absoluto, de la lógica constituída transcendentalmente. Y la lógica transcendental, precisamente por su forma de tal, es anterior y hace posibles dos tipos derivados de lógica: la lógica simplemente formal y la lógica dialéctica, ambas formas degeneradas o simplificadas de la lógica transcendental.

El esquema de sustitución expresa el tipo de "universal" propio de la lógica. Y en esto se cifra su importancia decisiva.

Para entenderlo en toda su fuerza, es preciso comenzar deshaciendo una falsa interpretación de las fórmulas algebraicas.

Cuando digo, por ejemplo, que la ya vulgar ley $(a+b)^2=a^2+2\,a\,b+b^2$ vale para cualquier valor numérico de a, b, que tal ley es general, que puedo sustituir a, b por cualquier número concreto (0, 1, 2, 3, . . . $^1/_2$, $^1/_3$, $^4/_5$, $\sqrt{2}$) paso por alto lo más alto lo más fino: el tipo de intención significativa, la manera original como tal ley numérica alude y se refiere a los objetos concretos.

No alude o menciona ninguna ley algebraica ni ninguna de sus partes [a, b, c . . . x, y, z . . . f( ), g( ) . . .] ningún objeto especial en cuanto especial. No puede referirse, por ejemplo, la letra (a) a 0, 1, 2, 3, 4 . . . de tal modo que se refiera al uno en cuanto uno, al dos en cuanto dos . . ., pues se degeneraría y se convertiría en una constante determinada. Por este motivo no se debe llamar a a, b, c . . . x, y, z . . . indeterminadas, pues los casos concretos no son, en rigor, sus determinaciones, ni se han como género a diferencia de género. Toda ley algebraica y sus elementos son universales, es decir, tipos unitarios y originales de referirse a los objetos. Por esta causa, del universal a un caso concreto se pasa por sustitución, por poner *(statuere)* una cosa en vez y bajo de otra (sub),

por subsunción *(sub-sumere)* en términos kantianos de la teoría transcendental del juicio y de los esquemas.

No pueden, pues, correlacionarse universal y particular, sino universal y caso concreto. Cuando se pasa del universal a un caso, la ley "cae" *(casus* de *cadere)* de su altura trans-cendente a otro dominio.

El heleno dio una expresión delicadísima a estos aspectos casi heterogéneos, aunque no lo parezcan. Al universal y su tipo especial de referirse a los objetos llamó *kathólou*, es decir, aspecto totalitario (*holón*, todo; es el *solus* latino, convertida como es ley la aspiración fuerte en *sigma*), mirar una cosa "según" *(katá)* su aspecto totalitario; o, por el lado de la cosa, cosa que alude totalitariamente, que tiene el aspecto típico de todo, y en cuanto todo y unitariamente alude a otras cosas. Y, efectivamente, cuando algo es todo no puede ir más allá de aludir o mencionar otras cosas, no puede llegar a componerlas, a ser parte de ellas.

El universal, por ser todo ideal, dice sólo una alusión, una y alusión, y sólo la forma de alusión conserva su unidad.

El universal o aspecto totalitario alude no a particulares (de *pars*, parte en latín) sino a *kath-ékasta*, a cada uno. Es, pues, otro tipo de referencia que el de todo a partes. Y se contraponen como mirada global y mirada detallada que son dos tipos discontinuos de mirar, como lo son ver el bosque en cuanto aspecto unitario y ver cada uno de los árboles como cada uno.

Y precisamente porque el universal alude y no constituye las cosas puede mantener su unidad *(unum)* refiriéndose con todo *(versus)* a los casos concretos. Y al pasar de universal a caso concreto se sustituye una cosa por otra de otro orden, y esta operación de sustituir es algo de orden diverso que deducir, analizar, afirmar, negar...

o cualquiera otra clase de operaciones lógicas, algebraicas o físicas.

Corresponde, sea dicho de paso, a la función de los esquemas en la teoría kantiana.

Adelantemos un paso más.

El aspecto global y típico de bosque se me parece (aspecto, de *ad-spectare*, reflejo de una cosa precisamente para mí, cosa en función de actor para mí en cuanto espectador) cuando me alejo suficientemente de cada uno de los árboles, de modo que se pudiera decir que tal aspecto global "mide" la distancia del espectador respecto de las cosas concretas vistas.

De parecida manera: el tipo de alusión o mención propio y original de la lógica es la medida y el índice concreto o el exponente característico de la distancia en que se ha colocado la conciencia, en cuanto transcendental, frente a cada una de las cosas de todos los órdenes, aun los más abstractos.

Más aún: el tipo de alusión o mención propio de la lógica es la medida e índice exclusivo de la conciencia transcendental puesta en absoluta transcendentalidad, en la distancia suprema de las cosas. O, por el lado objetivo: cuando las cosas, sean las que fueren: físicas, geométricas, analíticas. . .— se hallan en máxima distancia y distanciamiento de la conciencia aparecen con el aspecto universal lógico. Y la manera supremamente unitaria de la alusión de dichos universales es el correlato de la conciencia transcendental en estado de suma unidad o transunidad de apercepción.

Concluyo, pues, afirmando: que la lógica no es una ciencia como las demás; la lógica es, por estructura, transcendental, y es ella la que hace que cada ciencia pueda transcenderse en otra superior y que todas queden transcendidas y superadas absortivamente en y por la lógica; y

al llegar a tal estadio —de fundamentación lógica de las ciencias—, las cosas, sus órdenes y esferas se hallan colocadas a máxima distancia de la conciencia, son y están máximamente objetos, puestos ante la misma conciencia transcendental en acto transcendental absoluto y primario.

De este estado y de los aspectos típicos de él no se pasa a los anteriores por continuidad, por análisis, por deducción, por subordinación; sino por sustitución, por un proceso de caída (*casus*, caso), por discontinuidad correlacionada, por definiciones de coordinación.

Ahora creo que adquirirá su pleno sentido el fenómeno histórico que le pasó a Hilbert: para fundamentar la geometría tuvo que acudir al análisis; para fundamentar el análisis tuvo que recurrir a la lógica; y dentro de ésta para constituir sus estructuras tuvo que acudir, fuera y en otro orden que los axiomas, a dos esquemas, rigorosamente transcendentales: el de derivación y el de sustitución.

Objeto se descompone etimológicamente en *ob-jacere*, en *Gegenstand:* en el aspecto de posición *Stand* y en el de mención unitaria típica expresado en el "ob", o *Gegen.* Y quien pone el objeto en cuanto objeto es la conciencia transcendental y quien lo pone en cuanto algo frente, ante y para es la conciencia en cuanto transcendental; y ambos aspectos complementarios de objeto y el estado de la conciencia son trans-cendentales y transcendentes, que levantan y suponen levantadas *(scandere)* las cosas y la conciencia; las cosas a objetos, la conciencia empírica o eidética a conciencia transcendental. Y ambas ascensiones no caen a la misma dirección o dimensión que los estados anteriores, sino que están trans, más allá, en otro orden absolutamente otro.

Ni que decir tiene que de este estado transcendente y transcendental se puede caer, como de la visión de bos-

que se cae en la de los árboles en particular; y aun vivir en estado de caída, al que, para consolarse, se pueden dar lindos nombres, como eidética...

En el caso particular de la lógica: la lógica simplemente formal surge de la lógica transcendental por caída en el caso concreto; a saber, por la tendencia sistemática a sustituir de hecho la pura posición estructural por los objetos concretos; funciones algebraicas por números, fórmulas lógicas por proposiciones concretas... Y además, por reducir la posición al tipo más restringido de afirmación y negación, vinculándolas a verdad y falsedad en sentido helénico de estas palabras.

Esta caída de la lógica transcendental en formal pura es un simplismo y una simplificación forzada; en la terminología de la teoría espectral da una raya al parecer única, virtualmente descomponible en muchas; la lógica formal es un caso degenerado de la lógica transcendental.

Y esta degeneración se reconoce en múltiples problemas insolubles en la lógica formal que no son, precisamente, de carácter contradictorio, sino más bien privaciones y sombras o siluetas que remiten a figuras de luz, pero sin permitir verlas directamente.

Así, para no traer sino un caso, el problema de mostrar que un sistema de axiomas es compatible, independiente, suficiente y decisible o definitivo *(Entscheidungsdefinit)* resulta irresoluble dentro de la sola lógica formal.

Hilbert, el gran axiomático, intenta solventarlo acudiendo al método de resolver las posiciones en afirmaciones y negaciones y convertir las alusiones unitarias en explícitas y plurales. Me refiero al método seminumérico de sustituir las variables lógicas por los valores aritméticos, 0, 1 y las operaciones lógicas por operaciones aritméticas; método de que echa mano para determinar si el sistema de axiomas de la lógica formal es compatible,

independiente y suficiente. Véanse sus *Grundzüge der Mathematischen Logik.*

Naturalmente la cosa queda indecisa, el problema es irresoluble, en sentido puramente negativo: el método no posee eficiencia para resolverlo.

Y se halla Hilbert con las circunstancias desagradables, casi incomprensible para el lógico puro, de la que la validez de tales propiedades, básicas para un sistema de axiomas, depende del número de individuos del universo.

En el volumen sobre la forma de conocer científico daré más detalladamente las diferencias concretas que separan una lógica formal de la lógica transcendental. Para ello será preciso presentar la lógica desde el punto de vista de la conciencia transcendental, constituirlo transcendentalmente; sólo después resultará posible explicar cómo surge una lógica puramente formal y en qué se reconocerá su estado de degeneración y de simplificación.

Y el mismo problema se presentará respecto de cada ciencia, ya que todas pueden adoptar la plena forma transcendental y además una forma degenerada o simplificada.

Cierro este párrafo con una afirmación: ninguna ciencia es plenamente posible sino como transcendental; ahora que la constitución transcendental de una ciencia es un fenómeno gradual e inestable:

Gradual; el primer estadio consiste en dar a la ciencia forma eidética; el segundo, en hallar su forma axiomática; el tercero, en fundamentar tal ciencia en una superior, hasta llegar, a través de una o más ciencias sometidas al mismo plan ascensional hacia la transcendencia, a la lógica que es una ciencia como las demás mientras se la construya eidéticamente, como lógica puramente formal; pero que comienza a ser ciencia transcendental cuando se le da formulación axiomática; y llega a ser "la" ciencia transcendental por excelencia y exclusividad cuando se la

pone en conexión con la conciencia transcendental, conexión, que se verifica precisamente por los aspectos metalógicos de "posición" y "sustitución".

A este proceso de ascensiones y superaciones absorbentes se llama dialécticas transcendental.

Inestable: porque la disposición de las ciencias según serie de potencias ascendentes hacia la transcendentalidad depende de la actitud vital que, en un momento histórico, realice y se de a sí misma la vida humana.

No son las cosas las que primariamente determinan el tipo de ciencia: en este caso no cabría dialéctica.

Es la vida la que cambiando el plan categorial-vital hace posible las diversas ciencias y los diversos estadios o fundamentaciones de las ciencias y la concatenación ascendente entre ellas con un punto general de convergencia.

En cada momento histórico es posible —con la radical posibilidad, esencial a la vida— colocarse en uno cualquiera de los planes categoriales inventados anteriormente por la vida; y, sobre todo, es siempre posible en cualquier momento histórico, colocarse en plan eidético, en extroversión vital, en desvivencia de sí mismo.

Notar un cierto plan científico como degenerado o simplificado supone, es claro, que la vida se ha dado ya otros tipos superiores de plan; los grados de degeneración o simplificación son, entonces, tantos cuantos los planes categoriales realizados por la vida.

La vida ha constituído, no hace mucho tiempo, una ciencia suprema: límite superior infranqueable para todo tipo de plan categorial científico: es la lógica, ciencia única en que su forma plena coincide necesariamente con la forma transcendental, de modo que su fundamentación no se halla en otra ciencia superior, como la geometría en el análisis, sino en la conciencia en cuanto transcendental en acto.

El propio y pleno plan categorial de la lógica es el plan conciencial de la constitución de objeto en cuanto objeto, es decir, en distancia máxima de la conciencia en ciencia con-sigo misma y en ciencia o conocimiento de lo otro, de las cosas; y no en plan conciencial de ciencia "con-sigo-y-las cosas", y menos todavía, en plan de ciencia de las cosas.

## CONCLUSION

### *Transfinitud transcendental o transfinitud transcendente*

Las ciencias, dispuestas por la dialéctica en serie de potencias ascendentes, parece abocar, como a término final, a la conciencia humana.

Si realmente la conciencia humana en acto transcendental fuese el ápice absoluto del proceso dialéctico, no se podría hablar más que de una transfinitud transcendental del hombre, no de una transfinitud transcendente.

La transfinitud transcendental del hombre significaría solamente su total liberación de las cosas, de las más sutiles e ideales como de las más burdas y reales; liberación alcanzada por definitiva y ordenada colocación de las cosas en el plano de "objetos".

La transfinitud transcendental equivaldría a "vida en plena vivencia de su intimidad", muerta a las cosas, al mundo, viva en sí y para sí, y para las cosas en cuanto objetos o para lo que de las cosas no puede turbar su esencial intimidad.

Pero la transfinitud del hombre es, posiblemente, de tipo transcendente.

Al quedarse el hombre solo consigo mismo, en virtud de la potencia de distanciamiento de las cosas, constitutiva de la conciencia transcendental, su soledad se convierte en "soledad sonora".

Soledad óntica, de las cosas en cuanto cosas, pretenciosas y engreídas por su esencia, por sus ideas, por su

verdad; y pretendiendo descomedidamente —en virtud de lo que son y de su linda cara, visaje o visualidad— entrar sin más en la conciencia y determinar ellas solas el conocimiento.

En esta soledad óntica, las cosas ya no están presentes ruidosamente por el son de lo que son o dicen ellas ser; están presentes por manera de música callada, hablan ya en voz queda y ultrasonora de "objeto", respetuosas de la intimidad de la conciencia.

Y, hurtando silenciosamente unas palabras místicas a S. Juan de la Cruz, diría que: la música objetal, la que las cosas dicen a la conciencia transcendental es "música callada cuanto a los sentidos y potencias naturales, aunque sea soledad muy sonora para las potencias espirituales; porque, estando ellas solas y vacías de todas las formas y aprehensiones naturales, pueden recibir bien el sentido espiritual sonorísimamente". (*Cántico espiritual*, comn. a la estrofa xv).

Lo que las cosas pudieran decir en cuanto simples cosas es ruido; y así como el sonido es propiamente creación del arte musical, para servir de lugar de aparición de las formas sonoras, de parecida manera el objeto en sus variados matices es una creación de la conciencia transcendental por medio del plan categorial-vital.

Frente al estruendo y tumulto de los ruidos naturales, la catarata más potente de sonido de un poema musical parece silenciosa y muda.

Frente a las voces de mando de las esencias de las cosas que exigen a gritos la afirmación o la negación y hasta la adoración de su verdad y de su evidencia, sus respuestas al plan categorial suenan a soledad sonora, a música callada.

Si la conciencia no dispusiese sino de un plan categorial-vital, de un solo y fijo *stock* de categorías para

todos los tiempos y estados, tal plan categorial único y definitivo, funcionaría como el teclado de un piano o el número de registros de un órgano; las cosas, al deslizar o golpear con sus dedos reales el teclado de las categorías no podrían decir en sonido conciencial sino un conjunto finito de aspectos y en un grado fijo de interior resonancia en la intimidad de la conciencia. Se podría hablar en este caso de "la razón pura", así en singular irremediable.

Pero, con perdón de Kant, enviando a que se lo pida Dilthey, ni el número de categorías ni el orden o sistema entre ellas es algo fijo, único; ambas cosas son función del tipo de vida humana en una época histórica.

La vida —por virtud de su intimidad absoluta, por ser lo radicalmente otro de las cosas— tiene que servirse en cada momento de categorías, no puede dejarse invadir por lo que las cosas son en sí ni abrirse sin más a ellas.

No ofende quien quiere sino quien puede; la conciencia sin categorías no tendría que temer semejante clase de invasión —vertical, horizontal...— de ninguna clase de bárbaros. No tiene sentido temer que una escuadrilla de aviones invada la novena sinfonía de Beethoven. La conciencia está fuera del alcance de las cosas muchísimo más, inconmensurablemente más que el universo sonoro de un poema sinfónico respecto de una escuadra de *Spitfire*.

Las categorías son las que hacen posible que las cosas entren en contacto o afección con lo radicalmente otro que son la conciencia. Las categorías no son cosas, pero son condiciones de posibilidad para que las cosas se aparezcan a la conciencia. Y esta aparición o aspecto objetivo de las cosas para la conciencia no es, a su vez, cosa alguna ni sutil ni burda, ni propiedad alguna de las cosas, ni causa, efecto o elemento real alguno. Es un universo aparte que surge del mundo cósico de una manera más misteriosa

aún, pero parecida en muchos puntos, a la manera como de las cosas que son los instrumentos músicos surgen los universos musicales.

La original delicia de la estructura expresiva de un universo musical consiste en que no puede revelar nunca su último secreto; y no puede revelarlo porque toda música pura no puede "decir" nada, no habla en palabras, no se encuentra sometida ni siquiera a la restricción de la lógica que tiene que decir, sea lo que sea, en forma de proposición, aludiendo al menos, cuando no expresando clara y distintamente, una idea.

La alusión o intención significativa, esencial al universo de las ideas aparecidas en las palabras, tiende a convertirse en cumplimiento intuitivo; la regla de sustitución de que he hablado, formula de una manera científica esa posibilidad y hasta exigencia de la lógica; y cuando efectivamente hemos concretado una ley lógica por sustitución de determinados valores y casos —aritméticos, geométricos, físicos. . .— hemos ciertamente salvado un abismo o discontinuidad de tipos de ciencia, pero ambas orillas son del mismo material, de ideas.

Por el contrario: es imposible convertir el tipo original de alusión que la música hace en una significación concreta. Las palabras o el libreto de una ópera, por más determinados que sean desde el punto de vista histórico o literario, no son jamás lo aludido por la música, y menos todavía la letra explícita, concreta, determinada y determinante de que la música diga tal letra. La música alude, si nos empeñamos en conservar la palabra, a algo; mas lo hace en distancia infranqueable; la alusión no es convertible en explicitación, no vale una regla de sustitución.

En este aspecto, el universo musical es más subsistente e independiente de las ideas que la lógica misma, por

extraña y atrevida que parezca, a primera vista, la afirmación.

El referirse la música a los objetos en pura alusión esencialmente infranqueable no excluye, sino más bien incluye una peculiar manera de poseerlos intrínsecamente. Las ideas moldean las palabras y les dan las formas gramaticales puras: proposicional, deductiva... Las ideas geométricas y aritméticas se aparecen en un cierto universo verbal; y tales conjuntos de palabras "dicen" y cantan tales ideas; pero en la música, la aritmética y la geometría no sólo están aludidas sino intrínsecas, constituyendo de original manera —que no es ni lógica ni ontológica ni óntica...— el ritmo, el compás, la armonía, las melodías, frases, temas, modulaciones, juegos, variaciones...

Lo físico —tipos de movimientos, velocidades uniformes y aceleradas, discontinuidades cinéticas, centros de atracción, curvas geodésicas, líneas de inercia...— se hallan "en" la música, constituyéndola según un modelo suprametafísico. Y hay composiciones musicales de tipo "cuántico", en que todo parece regirse según múltiples enteros de medidas fundamentales e indivisibles; así Bach. Aritmética musical de números enteros.

Y se dan universos musicales de tipo estadístico-cuántico, de ritmos ferozmente unitarios y enteros, sobre los que flotan, imprevisibles, las melodías apoyando su pie aéreo sobre partes débiles del ritmo, como para hacer gala de su derecho a vivir y volar en el aire, cuando en Bach, por ejemplo, la melodía asentaba su pie en las partes fuertes del ritmo y pasaba ligera sobre las débiles, andando firme en tierra firme, deslizándose por la resbaladiza, cual lo hacemos los pesados mortales sobre la pesada superficie de la tierra.

Y otros, y otros tipos de universos musicales según todas y más combinaciones posibles a base de "número,

peso y medida": universos musicales de número, peso y medida, de sólo número, de sola medida, de sólo peso, de peso y número, de peso y medida. . .

Todo, pues: lo físico, lo aritmético, lo geométrico. . . está en el universo musical por original manera supraóntica y supralógica más intrínseca que en la lógica, más extrínseca que en la óntica.

Y esta particular manera de ser todo en la música hace posible que la música se refiera a la conciencia, a la sujetividad secreta del hombre de modo más insistente, próximo y multiforme que todas las ciencias o, por la vertiente inversa, que la conciencia se exprese en la música según un modelo supratranscendental, según un tipo de plan categorial-vital transfinitamente más sutil y libre que el plan categorial de cualquier ciencia, la lógica inclusive.

En el volumen sobre el conocimiento artístico dedicaré un largo estudio a la comparación sistemática de los universos musicales con los universos científicos.

Aquí he hecho alusión a los universos musicales, dejando aparte los demás artes, por un motivo.

La dialéctica de las ciencias no mostraría, en rigor, sino que la transfinitud del hombre es de tipo transcendental y que tiene un límite superior, transfinito ciertamente respecto de los anteriores, que es la lógica.

El *factum*, la existencia del Arte, sobre todo de ciertas artes abstractas como la música, muestra que el tipo de la transfinitud humana es supratranscendental; que la conciencia transcendental, tipo Kant, es una de las fases y no la suprema de la evolución de la vida humana. Por esta causa, la transfinitud del hombre transciende la conciencia misma transcendental. Es de tipo transcendente.

La vida humana es, por excelencia y exclusividad, anfibia.

Es capaz de vivir en lo geométrico, en lo aritmético, en lo físico, en lo lógico, en lo físico en cuanto físico, vivir lo físico en lo geométrico, lo físico y lo geométrico en lo aritmético, y todo en lo lógico. Y re-vivir y renacerse y renacer todo lo científico en el Arte.

Y ¿así-a-continuación?

O ¿así-sin-límite superior?

¿Será una de las posibilidades de la vida humana, posiblidad existencial supracientífica y supraartística, vivirse y vivir todo y toda en Dios?

¿Un vivir en Dios que sea, a la vez y según la frase de S. Pablo, moverse en Dios y ser en Dios?

Y ¿qué distancia mediará entonces entre ser-en-Dios y ser Dios?

Yo deseo en la entraña más entrañada de mi vida que esta distancia sea cero.

Pero lo quiero en futuro, en un "será cero", y en un futuro suficientemente alejado que me permita recorrer, —paladeándolas, saboreándolas— todas las fases, momentos y matices del camino transcendental y transcendente de la vida humana.

Creo, espero y anhelo por una vida eterna y divina que me venga a "mi" tiempo, y no a "su" tiempo, que será para "mí" el mayor y peor de los destiempos.

Y, por de pronto, no quiero una vida eterna y divina que me sobrevenga inmediatamente después de "esta" vida.

Me pre-siento y la pre-siento como pre-matura y precipitada.

¡Ahora, que si Dios se empeña! ¡y, si de los niños es el reino de los cielos!

# INDICE

Pág.

PRÓLOGO ..... IX-XXI

## CAPITULO I

EL FILOSOFAR COMO TAREA VITAL. EL FILÓSOFO COMO CONDENADO Y ENDEMONIADO ..... 1-29

1. Qué es lo demoníaco según Platón, *24*.—2. La progresión ideológica entre hecho, definitivo, ser y sustancia, *4*.—3. La transfinitud del hombre. Sus relaciones con lo demoníaco, *11*.—4. Lo demoníaco como manera de ser y vivir, *17*.—5. El tipo concreto de la transfinitud humana, *24*.

## CAPITULO II

LA METAFÍSICA COMO ARTE DIABÓLICO INTELECTUAL Y COMO NÚCLEO DEL FILOSOFAR ..... 31-44

6. Filosofía y ciencia, *31*.—7. Ulterior precisión del concepto de transfinitud humana, *33*.—8. Transfinitud y conocimiento, *40*.

## CAPITULO III

EL PROCESO O MÉTODO TRANSFINITO EN PLATÓN ..... 45-72

9. La mitología de Eros, Penía y Poros, *45*.—10. Estructura del método transfinito en Platón, *47*.—11. Proceso lógico y proceso dialéctico, *49*.—12. Los componentes del método dialéctico ascencional, *52*.—13. La

Pág.

experiencia dialéctica y sus formulaciones *56*.—14. El contacto transcendente, *60*.—15. Las pruebas de la existencia de Dios como vías o procesos dialécticos, *65*.—16. La trascendencia divina y las ciencias, *70*.

CAPITULO IV

LAS DOS PERSPECTIVAS COMPLEMENTARIAS DE LA DIALÉCTICA PLATÓNICA: LA ASCENDENTE Y LA DESCENDENTE ...73-122

17. Términos típicos en Platón para las dos perspectivas, *73*.—18. Idea y superficie: sus relaciones en la filosofía helénica *76*.—19. Ideas y materia sísmica, según Platón, *81*.—20. Vivencia de creatura. Crítica de Heidegger, *84*.—21. Tercer precisión del concepto de transfinitud humana, *87*.—22. La transfinitud humana en el heleno y en la moral helénica, *91*.—23. Tres actitudes transfinitas y tres dialécticas, *97*.—24. La fenomenología de Heidegger como dialéctica invertida, *99*.—25. El qué y el que; esencia y existencia, *103*.—26. La transfinitud humana como unidad dinámica unificante, *111*.—27. La perspectiva platónica en dialéctica descendente, *115*.—28. El universo como pura idea y como idea pura, *121*.

CAPITULO V

DIALÉCTICA Y CIENCIA. TRANSFINITUD Y CIENCIA .....123-254

29. La dialéctica negativa de la ciencia, *123*.—30. Los números transcendentes, como índices de la transfinitud humana, *127*.—31. La categoría transfinita de "etcétera" o progreso uniforme, *134*.—32. Inducción transfinita y números transfinitos de Cántor, *141*.—33. La *whare Unendlichkeit* de Hegel, los transfinitos cantorianos y la transfinitud del hombre, *155*.—

Pág.

34. Ordenes de estructuras relaciones y de desdefiniciones de los números. Interpretación transfinita, *161*.—35. La transfinitud humana y el intuicionismo matemático, *169*.—36. La transfinitud humana, la axiomática general y la lógica, *177*.—37. Las ciencias como serie de potencias transfinitas. Plan categorial-vital, *184*.—38. Ordenes de transfinitud y órdenes de planes categoriales, *194*.—39. Transfinitud, lógica formal, lógica dialéctica y lógica especulativa, *203*.—40. Sistema de axiomas y lógica dialéctica. Todo con transfinitud a la vista, *216*.—41. La constitución axiomática de las ciencias como índice de la transfinitud e indicio de la transcendencia humana, *228*.

CONCLUSION

TRANSFINITUD TRANSCENDENTAL O TRANSFINITUD TRANSCENDENTE . . . . . 255-621

Este libro se acabó de imprimir el día 2 de diciembre de 1940, en los talleres de *Artes Gráficas Comerciales*, S. C. L., con tipos Caslon, en papel Eggshell Book, al cuidado de *Daniel Cosío Villegas* y *José C. Vázquez*.

(1936); *Introducción a la lógica moderna* (1936), y su gran obra *Introducción a la logística* (1935-36). Habría que añadir también a este ciclo su *Interprétation historique de la logique classique et moderne*, aparecida en París en 1939.

El segundo ciclo de su producción filosófica, en que el autor desciende de la seca planicie del entendimiento puro y viene a colocarse en el plano de la vida, se inicia con fecundo impulso en suelo americano con su obra *Introducción al filosofar*, editada en Tucumán, en 1939. La vigorosa trayectoria abierta al infinito, que apunta en este trabajo, prosigue su curso ascendente en su *Invitación a filosofar*, primer volumen de una serie de cinco, dedicados a las diferentes formas del conocer: conocer filosófico, científico, artístico, moral, existencial. No se trata en este primer volumen de un sistema filosófico de cerrado perfil. Ello supondría un límite a la libre agilidad de su autor, reacio a toda cárcel del espíritu. Se trata más bien de una incitación a filosofar, esto es, de una acción intelectual y de un acicate vital que ponga en movimiento al hombre de carne y hueso. Empresa, si la más interesante de todas, también la más difícil y peligrosa, pues el auténtico filósofo es el ser condenado a funambular tras del sabio y del demonio por la maroma tendida entre Dios y la Nada.

Leyendo y conociendo el apasionante pensamiento de García Bacca, rico en bellas y acertadas metáforas, el lector siente la verdad de aquella palabra de Platón, según la cual la filosofía es la música suprema.